أبعاد معرفيّة في عمق البنيتَين الإسلاميّة والنصرانيّة.

الدكتور رفيق العجم

١ - تمهيد:

تطلع علينا بين الحين والآخر دعوات للحوار الفكريّ الدينيّ، وجلّ هذه الدعوات يطال سطح هذه المسائل، ويهدف وجهة وفاقيّة سلميّة تحاوريّة. والدعوات في مسعاها هذا لا تشبع تطلّعات القرن الحادي والعشرين، ولا تأخذ بلباب منهجيّاته وتطوّر معرفيّاته النظريّة والتطبيقيّة.

ولعلّ المسعى الرصين والجدّيّ المتسلّح بتلك المنهجيّات هو ذاك الحافر في عمق تلك الأنظمة المعرفيّة الإسلاميّة والنصرانيّة والمتّخذ من آراء مفكّري كلّ من الطرفَين شواهد وآيات دالّة على أبعاد محدّدة. وذلك في سبيل السّعي الحثيث بالكشف المستمرّ عن بنية عمقيّة واحدة أو أكثر تجعل للظاهرتَين منابت مشتركة بالنبش الدائم.

ولا ضَيْرَ إن قلنا بأنّ طابع القرن المعاصر التفتيش عن الأبعاد وفضّ السرّ عن المخفيّ والغوص في عالم الصغائر وتحليل تلك الصغائر، وتركيب جديد لمصغّرات.

إنّ التحضّر السامي في سيرورته التاريخيّة والثقافيّة واللغويّة والإناسيّة يظهر لنا بعض الخصائص المشتركة التي تمتدّ في الديانات السماويّة الثلاث وبعض الأبعاد الواحدة الفاعلة التي ضربت أطنابها وتركت فعلها في أنظمة هذه المجتمعات على اختلاف حقبها وتباين عقائدها وموجاتها البشريّة. وممّا لا ريب فيه أنّ تلك النبتة السامية المتبلورة بالأديان اختصّت بمعرفيّات وذهنيّات

واشتركت بعطاءات واتّجاهات. والأمل معقود على الباحثين المشرقيّين للتوغّل فيها والبحث عن مكنوناتها في سبيل الوصول إلى فهم ووعي عربيّين وشرق أوسطيّين عميقين لما أسّسها التي ينبغي عليها السلام والرخاء لهذه المجتمعات. إنّ الإسلام برسالته السماويّة الثالثة يفصح في داخل حقله المعرفيّ عن بنى ما سبقه ويجمع في تراثه وموروثه نتاجات الآخرين. فهو في توليفته البيانيّة الفصيحة معبّر عن ذاك العطاء السامي بمثل ما عبّرت النصرانيّة التي امتدّت أيضًا إلى أبعد من رقعة العالم السامي وتركت أثرها في العالم الغربيّ اليوم الذي نستطيع بالنبش في معرفيّاته الكشف عن تلك العناصر السامية المغروسة من عطاء هذه المنطقة التي نحيا.

ودعوتنا هذه متشعّبة واسعة تحتاج إلى جهود وسواعد وزمان، بَيْدَ أنّنا في خلاصتنا نتمسّك ببعض من الرأي وبشيء من الشواهد نسلسها بالقول:

إتّجاهات ثلاث أسرت عطاء النصارى والمسلمين، والأرجح أنّ نبتتها سامية شرق أوسطيّة وهي تتلخّص بـ :

أ - إتّجاه عرفانيّ غنوصيّ في تفسير الحقائق وإدراك الموجودات ورسم الكينونات.

ب - إتّجاه اسميّ لغويّ وتجريبيّ اختصّت به الذهنيّة السامية.

ج - إتّجاه عقليّ برهانيّ برع فيه الأوروبيّون نبتته في التعليل سامية ولنا في كلّ اتّجاه أسوة وشواهد مسيحيّة وإسلاميّة.

٢ - من شواهد الاتّجاه العرفانيّ الغنوصيّ الكثير، ولا بأس إن عرضنا لنموذجَين أو أكثر:

فتالنتين Valentin أنشأ بدعة غنوصيّة، وهو المولود بمصر والمتوفّى ١٦١ م، درس في الإسكندريّة مستوعبًا علوم اليونان ومن سبقهم فاشتهر بسعة علمه وبلاغته. إتّبع المبدأ الأرثوذكسيّ وقدم روما. رمي في أخريات عمره بالهرطقة. كان توفيقيًّا بين الفكر اليونانيّ والشرقيّ. وقد جمعت آراؤه ذلك الخليط من المعتقدات القديمة التي ترمز إلى تجارب ومعارف الشعوب جعلها في حلّة نصرانيّة ومن آرائه مع المقارنة ما يلي:

قال إنّ مبدأ الأشياء الواحد السرمديّ الذي لا يُعلم ولا يمكن إدراكه، فاقترب من التعطيل ونفي الصفات. وسنشهد أمثال هذا المذهب في بعض معتقدات المعتزلة الإسلاميّين حوالى القرن التاسع الميلاديّ وما بعد.

ورأى أنّه ينضمّ إلى هذا المبدأ الصمت Sigè وله طبيعة أنثويّة. والأب لا يحبّ العزلة لأنّه الحبّ، والمحبّة لا تكون إذا لم يكن من محبوب فباتّحاد الأب بالصمت يتولّد العقل الكلّيّ Nous والحقيقة Alèthéia. إنّ فكرة اتّحاد الطبيعتين الذكريّة والأنثويّة قديمة في معتقدات الشعوب وهي ستشكّل الإنسان الكامل في عرف بعض متصوّفة الإسلام، ورمزٌ لها بالشجرة. ولعلّ بقايا التماثيل والمنحوتات ترمز إلى هذه الرؤية التي تحمل هموم فكرة الحياة والخصب إلى جانب خلفيّاتها الجنسيّة في منهجيّات النفسانيّين المعاصرين.

ثمّ يلبّس ڤالنتين آراءه حلّة مسيحيّة عندما يتحدّث عن تشكيل الأب والصمت والعقل للثالوث الأوّل مبدأ كلّ وجود. ويرى أنّ التقاء الكلمة مع الحياة يولد عشرة إيونات Ions، ومن التقاء الإنسان مع الكنيسة يتولّد اثنا عشر أيونا Ions كما أنّ التقاء الجميع يشكّل مجتمع الثلاثين كائنًا إلهيًا رمزًا لاختفاء السيّد المسيح ثلاثين عامًا(١).

أمّا ابن عربيّ (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ/ الثاني عشر الميلاديّ) فقد سلك مسلك العرفانيّين بحلّة إسلاميّة وأفصح عن الكثير من الآراء الغنّوصيّة التي انبثت في أفكاره وآرائه وتعريفاته.

والكرامة والتعريفات مع الشطحات والأحلام خطاب صوفيّة الإسلام. وهي جميعها بمثابة التجربة الروحيّة والحكمة الخاصّة. دخلت فيها رواسب معتقدات وثنيّة وعرفان ذاتيّ وتبدّ نفسيّ من قبل الصوفيّ. فنظام الصوفيّة المعرفيّ يجعل الحقيقة انقداحًا وإشراقًا. والمعارف تشرق على القلب والوجدان والسرّ بالفؤاد وليس بالعقل. والشجرة هي رمز الخلود والتجدّد والاستمرار عند ابن عربيّ «الشجرة الإنسان الكامل»(٢). وقد تنبّه ابن سيرين إلى القيمة الثنائيّة

(١)
- Duchesne, L.; Valentin, *Histoire ancienne de l'Église*, T. 1, pp. 163-170.
- De faye, E., *Introduction à l'histoire du gnosticisme*, Paris, Leroux, 1903.
- Gilson, E., *La philosophie au Moyen -Âge*, Paris, Payot, 1952, pp. 37-39.

(٢) ابن عربيّ، التعريفات، تحقيق رفيق العجم، بيروت، مجلة الأبحاث الجامعة الأميركيّة، ١٩٨٨، العدد ٣٦، ص ١٩.

للشجرة بتعبيرها عن وحدة الأضداد وحدة الذكر والأنثى[1] ورأى فيها الجاهليّ العربيّ مسكن الأرواح وتعبيرًا عن الروح الخالق. ويتوافق كلّ ذلك مع دراسات يونغ عن الشجرة والتكامل في الأساطير العالميّة[2]. ولعلّ الثنائيّة التي ظهرت عند ثالتتين في تكامل المحبّة، وظهور الإنسان الكامل عند ابن عربيّ، وفكرة الخير والشرّ المانويّة، النور والظلمة الفارسيّة، جميعها تعبّر عن تلك المعاناة الإنسانيّة وظهورها في الأنظمة المعرفيّة إنّما معاناة الذات والغير، الإنسان والله الوحدة والكثرة التعدّد والتفريد الوجود الصغير والوجود الكبير إلخ. . . وقد وردت بوضوح في طواسين الحلاّج (الرابع الهجريّ): أنا هو أنا هو هو هو.

والأعداد هي رموز لموجودات وآلهة وأقطاب وأولياء إنّما تعبير عن معارف فابن عربيّ يعرّف الأوتاد: عبارة عن أربعة رجال منازلهم على منازل الأربعة الأركان من العالم. البدلاء: هم سبعة، وهم مَن سافر من القوم عن موضع. النقباء: هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلاثمائة: النجباء: هم أربعون وهم المشغولون بحمل أثقال الخلق[3].

إنّ مقارنة مع أعداد ثالتتين الوجوديّة تجعلنا نرى أنّ السبعة وما لها من دور في الفيثاغوريّة تشبه الاثني عشر إيونًا مع العلم أنّ حواريي السيّد المسيح اثنا عشر كما أنّ لهذا العدد أهمّيّة عند الفرس في آلهتهم الاثني عشر والمسمّاة أشهر السنة على أسمائهم. وكذلك العدد ثلاثين برمزه السابق الذكر والأربعين بدلالته على بدء الرسالة عند الرسول محمّد إلخ هذه الرموز.

نختصر العرض بالقول إنّ العرفان أنبث في تيّارات النصرانيّة والإسلام وظهر بالغنوصيّة والهرمسيّة قبل ذلك. إنّه نزعة شموليّة في فهم خاصّ لله والعالم. وقيل إنّه توق للعودة إلى الأم والتوحّد معها في التحليل النفسيّ.

وهو يظهر في آراء وتعابير تتعلّق بالتخاطر وانتقال العواطف والأفكار والأرواح وتفسير الوجود على نحو خاصّ. فالعرفان لا يخضع للتجربة والحسّ

---

(1) إبن سيرين، تفسير الأحلام الكبير، القاهرة، ١٣٨٢ هـ.

(2) Yung, K., *Man and his symbols*, New York, Laurel, 1971.

(3) إبن عربيّ، التعريفات، ص ١٣.

والموضوعيّة أو للنصّ الدينيّ المفسّر ببنيان اللغة وبروابط العقل البرهانيّ. لذا أنّ عالم الرمز العرفانيّ عند ڤالنتين وابن عربيّ وسواهما إشارة ومصطلح ودلالة خفيّة، وهو يفصح عمّا لا تستطيع الكلمة قوله والعقل ضبطه والوعي جلاءه. ونستطيع بالتحليل الكشف عن كونه ارتدادًا معرفيًّا لنظرات معرفيّة قديمة ربّما امتدّت إلى أربعين ألف سنة قبل الميلاد كما يرى بعض الإناسيّين، إنّه كسوف العقل البرهانيّ في مرحلة ما بعد الميلاد على الأرجح. وقد سرى هذا التيّار في بعض معرفيّات النصرانيّة والإسلام على السواء، وخصوصًا أنّ مرتعه ساحة الشرق الأدنى القديم[1].

٣ ـ ومن الشواهد الاتّجاه الاسميّ اللغويّ والتجريب العمليّ، ولنا في ذلك الكثير من النماذج منها:

روسلان Roscelin (١٠٥٠ ـ ١١٢٠م). لم تصلنا مؤلّفاته كاملة واضحة لكنّها ظفرت بتلميذه أبيلار Pierre Abélard (١٠٧٩ ـ ١١٤٢م).

كان روسلان شيخ الاسميّة اللاتينيّة، أعلن صراحة أنّه لا يمكن تكوين تصوّر ومعرفة ما إلاّ عبر الاسم. والموجود الحقيقيّ بنظره هو الفرد المشخّص. أمّا النوع والجنس أو ما يسمّى بالحدّ العامّ والكلّيّ فلا يوجد إلاّ من خلال الاسم. فلفظ الإنسان له حقيقتان محسوستان: الأولى أنّه حدّ له رسم لغويّ. والثانية أنّه اسم يدلّ على أفراد عدّة فوظيفته دلاليّة. ولا يمكن تصوّر الحيوان إلاّ بتصوّر حيوان ما[2].

أمّا أبيلار فسار على المذهب الاسميّ بتعميق وأصالة وتجديد، وممّا تساءله قوله: كيف يمكن أن يحمل الاسم على عدّة أفراد؟ والجواب أنّ الفكرة لا يمكن أن تؤخذ من العدم! وبما أنّ الكلّيّات لا يمكن أن توجد خارج الأشياء فالأشياء تقدم للمحمولات صحّتها ومقوّميتها منطقيًّا. إنّ الأشياء تعطي للكلّيّ هيئته

---

(١) للتفصيل، العجم، رفيق، الذات العربيّة في بعض خصوصيّاتها، بيروت، تحت الطبع. الفصل الرابع.

(٢) - Roscelin, F. Picavet, *Philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, Paris, Alcan, 1911: et Gilson, *op. cit.*, PP. 232-240.

ووضعه. ومن ثمّ لا معنى لإنسان إلاّ هذا الإنسان الموجود، أي ذاك المشخّص المتعيّن. فلم تعد هناك طروحات عن ماهيّة إنسانيّة خفيّة أو مشتركة بل إنسان محدّد يضفي على الكلّيّ وجوده. أمّا معرفتنا بالمعنى العامّ فنأخذها من صورة شخص بيار وبطرس وتمييزها بالذهن. فالكلّيّة فكرة لها فعل توحيديّ بسيط مستمدّة من الوقائع(١).

ولعلّ الفرنسسكانيّ غليوم دي أوكام Guillaume D'Ockham (١٢٩٥ - ١٣٤٩ م) خير مبلور لهذا الاتّجاه الاسميّ والواقعيّ. فقد أرساه على معطيات واضحة شكّلت تيّارًا نقديًّا فلسفيًّا في العلم واللاهوت.

إنطلق انطلاقة واقعيّة بحرّيّة مناديًا بأنّ المعيّن المشخّص هو الموجود الواقعيّ. فالجواهر الحقيقيّة هي تلك الأشياء المتعيّنة المحسوسة. أمّا الكلّيّ والعامّ فهو قائم في النفس وفي عقل العارف ولا مقابل له في الخارج وبالتالي مفهوم الأجناس والأنواع موجود في الفكر فقط. ففي الواقع برأيه لا يوجد سوى الجزئيّ. أمّا ما يقوم بالعقل فمعنى واحد يقوم مقام كثرة الأفراد. انّه بمثابة الكلّ للعدد. كخمسة وما شابه. وما يدلّ على هذه الكثرة هو الاسم الذي يشكّل رمزًا أو إشارة إلى جزئيّات.

وما يميّز أوكام عن سابقيه اعتباره أنّ للاسم مفهومًا بالعقل وتصوّرًا محدّدًا. فالرجل اسم يدلّ على مسمّى ويعبّر عن رجل معيّن مشخّص واقعيّ ويطلق على نوع متصوّر في العقل، والتصوّر يعني جمعًا من الرجال.

ثمّ إنّ بعض مفاهيم المعرفة كالعلّة والمعلول تقرّرهما التجربة ولا حجّيّة غير التجربة. والأشياء بنظره تدرك بالحدس المباشر العقليّ وبالتجربة وليس بالاستدلال(٢).

وابن تيميّة ٦٦١ - ٧٢٦ هـ/ الرابع عشر الميلاديّ تقريبًا) أفصح عن هذا الاتّجاه الاسميّ الرواقيّ بعمقه، علمًا أنّ بعض مؤسّسي الرواقيّة من أصول ذهنيّة سامية على الأرجح، فلخّص موقفه بالقول:

---

(١) Abélard, P., *Œuvres dans Migne*. Pat. Lat., T. CLCCVIII - A Compléter par V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abelard.*, Paris, 1836.

(٢) Ernest A. Moody, *The logic of William of Ockham*, London, Sheed and Ward, 1935; et Gilson, *op.cit.*, PP. 639-655.

إنّ الحدّ تفصيل للاسم يخدم التمييز بين الأسماء، إنّه الحدّ اللفظيّ الشارح للقرآن والسنة.

الحدّ ينبّه على المحدود ويطابقه.
أساس القضيّة الكلّيّة القضيّة التجريبيّة.

العلل إمارات وعلامات ودلائل نصّبها الله في الطبيعة. والسبب والمسبّب عادة ترى الأثر المعيّن دائرًا مع المؤثّر المعيّن(1).

وفي النزعة التجريبيّة المحسوسة يقول ابن تيميّة «معلوم أنّ الحقائق الخارجيّة المستغنية عنّا لا تكون تابعة لتصوّراتنا بل تصوّراتنا تابعة لها»(2).

حتّى إنّ الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ/ الحادي عشر الميلاديّ) المتبنّي للتصوريّة الأرسطويّة في المنطق اعتبر أنّ للرجل وجودًا في الأعيان والأذهان واللسان.

وشرح في مكان آخر المعاني قائلاً: إنّ الشيء له في الوجود أربع مراتب:

١ - حقيقته في نفسه.
٢ - ثبوت مثال حقيقته في الذهن.
٣ - تأليف صوت بحروف تدلّ عليه...
٤ - تأليف رقوم تدرك بحاسّة البصر دالّة على اللفظ وهو الكتابة...(3).

ومن ثمّ يعثر القارئ على انحصار عمق الشروح في توجهين، أصل المعنى التعيّن أي الواقع المجرّب وأهمّيّة الاسم والكتابة في التعبير عن المعنى الذي يوجد له صورة في الذهن فقط. وهذا اتّجاه الاسميّة العقليّة القريب من أوكام. إلاّ أنّ حقيقة الاتّجاه الاسميّ تتجلّى في التيّار البيانيّ عند علماء الكلام كأبي هاشم

---

(1) ابن تيميّة، تقيّ الدين، كتاب الردّ على المنطقيّين، بمباي، دائرة المعارف، ١٩٤٩، ص ٤٠ - ٥٠.
(2) المرجع ذاته، ص ٧١.
(3) الغزالي، الإمام أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، بيروت، صادر، د. ت، ج ١، ص ٢١ وج ٢، ص ٣٣.

والجبائيّ وعند اللغويّين العرب فالألفاظ بنظرهم تحدّد أحيانًا جهات المعنى[1]. بل المعنى يلحق اللفظ والاسم بضربه وتركيبه[2]. كما «إنّ اللفظ إذا كان على وزن من الأوزان ثمّ نقل إلى وزن آخر أكثر منه فلا بدّ أن يتضمّن من المعنى أكثر ممّا تضمنه أوّلاً...»[3].

إنّ الأعمق من كلّ هذه المقارنات هو رأينا الترجيحيّ ومفاده أنّ الاتّجاه الاسميّ والمنهجيّ السامي عامّةً اعتمد على الماصدق كبعد منطقيّ ورأى أنّ الموجودات مفردات مشخّصة يضمّها الكلّيّ الشامل اسمًا كان أم جنسًا متصوّرًا بالعقل. ولعلّ فورفوريوس الصوريّ (٢٩٨ م) أفضل معبّر عن هذا التوجّه في عرضه لمدخله. والاتّجاه الماصدقيّ يعبّر عن أبعاد كمّيّة وتجريبيّة ورياضيّة. وهو يرى الأشياء من خلال علاقة الشمول والوحدة التي تضمّ كثرة بمثل ما يضمّ الاسم عددًا من الأفراد ومعنى الكلّيّ الجزئيّات المتعيّنة[4]. وهذا ما يقارب الاتّجاه الاسميّ والتجريبيّة الواقعيّة.

٤ ـ ومن الشواهد الاتّجاه العقليّ البرهانيّ:

يقصد بالعقل عربيًّا الربط والضبط والتنظيم ويقصد بالبرهان حدوث علاقة ضروريّة بين مقدّمات ونتائج إذ تشكّل هذه العلاقة عمليّة بيان وإظهار. فالغاية الوضوح والكشف والوعي، حتّى إنّ المدلول الأوروبيّ نحى هذا المنحى إذ اعتبر لالاند في معجمه: البرهان استنتاج معدّ لاظهار النتيجة حجّة حقيقيّة مرتكزة على مقدّمات معروفة أو مأخوذة على أنّها حقائق[5].

---

(١) سيبويه، أبو بشر عمرو، كتاب سيبويه، القاهرة، الأميريّة، ١٣١٦ هـ، ج ١، ص ١٨١.

(٢) إبن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحرير محمّد علي النجّار، القاهرة، الكتب المصريّة، ١٤٥٦ هـ، ج ٣، ص ٩٨.

(٣) إبن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، القاهرة، بولاق، ١٢٨٢ هـ، ج ٢، ص ٢٤٦.

(٤) الفارابي، المنطق عند الفارابي، تعليق رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، ج ٣، ص ١٢٧ ـ ١٢٨. والعجم، رفيق، المنطق عند الغزالي، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٩، فصل المفهوم والماصدق ص ١٨٧ وما بعد.

(٥) Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968, P. 215.

ومن ثمّ فالاتّجاه العقليّ البرهانيّ هو ذاك الآخذ بالعقل والمعتمد على منهج منضبط واضح متماسك يوصل إلى يقين بحيث تشكّل هذه العمليّة نظامًا معرفيًّا يقارب الموضوعيّة والتطبيقيّة. ولعلّ هذا الاتّجاه قد أثمر كثيرًا في تقدّم العلوم والمعارف في الحضارة الحديثة.

والمعبّر الأمثل عن هذا الاتّجاه ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ/ الثاني عشر الميلادي) والرشديّة عامّةً. فهذا المذهب ارتكن إلى العقل الإنسانيّ في شقّه الناطق المستند على البرهان. وينعقد مع هذه السمة توجّه ابن رشد العلميّ المستند إلى التجربة الطبيعيّة، فهو طبيب وعالم.. ولم تكن الرشديّة منفكّة عن التراث الإسلاميّ بشقّه البرهانيّ الملتقي مع أرسطو والمتأثّر به كثيرًا ولا سيّما الفارابي (٢٥٧ ـ ٣٣٩ هـ/ القرن العاشر الميلادي) وابن باجه (المتوفّى ٥٣٣ هـ/ الحادي عشر الميلادي)[1]. والأخير توضّحت صورة اليقين أمامه فاعتبر أنّ المعرفة تتحصّل بالانتقال من المحسوس إلى المعقول ومن المشخّص إلى المجرّد. وهذه المعرفة لا تحصل خارج العقل. حتّى إنّ تدبير المتوحّد عنده سلوك عقليّ يكتسب به الإنسان المعرفة النظريّة البرهانيّة في حقيقة الكون وهو يخالف تمامًا لطريق المتصوّفة العرفانيّ الذي قال فيه «ذلك كلّه ظنّ، وفعل ما ظنّوا أمر خارج عن الطبع»[2].

أمّا ابن رشد فعمّق نظرته يتبيّن من خلال موقفه من السببيّة، إذ قال: «... ولّما اعتقد المتكلّمون من أهل ملّتنا أنّ الفاعل أنّما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء ولم يعاينوا فيها ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئًا بهذه الصفة. قالوا إنّ ها هنا فاعلاً واحدًا لجميع الموجودات كلّها، هو المباشر لها من غير وسط. وإن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلّق في آن واحد بأفعال متضادة ومتّفقة لا نهاية لها، فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يشبع...»[3]. إنّ الرشديّة تواجه من انتقلوا عموديًّا من سببيّة زمانيّة

(١) العجم، الذات العربيّة، الفصل الثالث: اتّجاه العقل والبرهان.

(٢) ابن باجه، الرسائل الإلهيّة، تحقيق ماجد فخري، بيروت، دار النهار، ١٩٦٨، الفصل الثالث، وص ١٤١.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق بويج، بيروت، دار المشرق، ١٩٥٥، ج ٢، ص ١٥٠٤.

أفقيّة تخصّ طبائع الأشياء والموجودات المخلوقة في هذا العالم إلى سببيّة خارجة عن الزمان والعالم. أي عمدوا إلى المقارنة بين طبيعتين مختلفتين. وهذا التوجّه مضاد لقياس الغائب على الشاهد الذي عطّل الفكر العربيّ. فالله في نظر ابن رشد لا يتقدّم على العالم تقدّمًا زمانيًا ولا تقدّم العلّة على المعلول، بل هو «تقدّم الوجود الذي ليس بمتغيّر على الوجود المتغيّر في الزمان»[1].

والموقف المنهجيّ عينه كان في المنطق وتسلسل الموجودات والتصوّرات، «فالكلّيّ، إنّما الوجود له من حيث هو كلّيّ بما هو جزئيّ»[2]. أي أنّ الانطلاقة واقعيّة تجريبيّة تتسلسل نحو العامّ بنهج برهانيّ عقليّ منظم. إنّ فكرة الفصل بين طبيعة ومعرفة المخلوقات فصل ترتّب عنه تعميق التوجّهات التجريبيّة والكشف العلميّ وهذا ما لم تفلح فيه حضارات العرب والمسلمين بل شقّته دربًا طويلاً الحضارة الغربيّة آخذة بخطاب الرشديّة اللاتينيّة وبغيرها من تيّارات بدايات النهضة والتنوير.

والاتّجاه عينه سرى في الغرب منبثًا في بدايات النهضة وارهاصاتها الأولى. ولعلّ بعض المسيحيّين في الغرب قد تلقّفوا الخطاب الرشديّ وأعادوا قراءة أرسطو فوجّهوا النظر وجهة العقل والبرهان التي تعمّقت فتحوّلت جذريًّا نحو التقدّم في رحاب العلم والكشف به، ولم يتوقّف ذلك حتّى اليوم.

من نماذج هؤلاء سيغر البربنتي Siger de Brabant (١٢٣٥ - ١٢٨٤ م) اعتبر سيغر، ممثّل الرشديّة اللاتينيّة الألمع، أنّ العقل هو الوحيد الذي يكشف الحقيقة ويظهرها. والإيمان هو اعتقاد وإقرار وتسليم. وكان في ذلك يميّز بوضوح بين التسليم الإيمانيّ والاعتقاد وبين البرهان العقليّ واليقين. ولم يعمد إلى التوفيق والمزج بل اعتبر أنّ لكلّ عالمه ومجاله. وقد اقترنت عنده لفظة الحقيقة إبّان شروحه بمعنى الكشف والإبانة. ممّا عنى الوعي والوضوح والجدّ والتنقيب والتجديد، وذلك إن غرنا في عمق مفاهيم سيغر.

ولم يخرج عن الإيمان على الرغم من محاكمته لأنّه أرجع الحقّ إلى الإيمان

---

(١) إبن رشد، تهافت التهافت، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٧، ص ١٤٠.

(٢) إبن رشد، تلخيص كتاب النفس، مصر، ١٩٥٠، ص ٧٦ - ٧٧.

عند وقوع خلاف بين العقل والنقل من غير أن يتنازل عن دور ومرتبة العقل. كما أنّه ميّز تمامًا بين نظام طبيعيّ ونظام فائق للطبيعة، بمثل ما فصل بين العقل والإيمان، معتبرًا أنّ العقل ميدانه النظام الطبيعيّ، والفلسفة تحوّلت لديه إلى الفحص عن مقصد الفلاسفة.

إنّ منحى سيغر يتّجه إلى إمكانيّة إقامة علوم طبيعيّة بمعزل عن الاعتبارات اللاهوتيّة. وقد أدّى ذلك إلى استقلال الفلسفة عن اللاهوت وبالتالي استقلاليّة كلّ العلوم التي كانت ما تزال آنذاك في كنف الفلسفة.

إنّ جعل الأجناس والأنواع سرمديّة والمناداة بقدميّة العالم رسخ مرتبة العقل ودوره في آراء سيغر، لأنّ بقاء الجنس تصوّرًا عقليًا والقول بفناء الأفراد والأنفس يجعل العمل العقليّ موافقًا للعالم الطبيعيّ الذي يرى في الطبيعة السببيّة والتحوّل والتغيّر والخضوع للضرورات الواقعيّة والفلكيّة، ويتيح للكلّيّ والتصوّر الاستمرار والأبديّة. ومناداته بفكرة خلق الأجناس وليس الأفراد اتّجاه(1) يوصل للقول بالعودة الأبديّة، ولعلّه سبق فيكو ونيتشه.

أخلص إلى القول إنّ سيغر سار مسار ابن رشد في الفصل بين المتناهي واللامتناهي وفي الإقرار بنظام طبيعيّ له أسبابه المدركة بالعقل والكشف. كما أخذ بعمق المفهوم الأرسطويّ العقليّ وبنهجه البرهانيّ في إدراك الضرورات ووعي الأسباب والاستنتاج منها وعبرها.

٥ - توليفة وخلاصات

فكر إنسانيّ شمّال تناوبه المجموعات البشريّة فتقدم كلّ منها عطاءها تبعًا لتجربتها وسيرورتها والصيرورة التي انتقلت إليها. لكن لن يفوتنا كم كان للعطاء السامي من دور بارز في المعرفة والتشريع، ولعلّ النصرانيّة والإسلام بوحيها وعطائها قد تركا أثرًا عميقًا في المعرفيّات والسلوك حتّى يومنا هذا. والنابش في موروثها يعثر جيّدًا على منابت التقاطع والاشتراك، وأحيانًا التقارب

(1) MANDONNET P., *Siger de Brabant et l'averroïsme Latin au XIII siècle*, 2ème édition, 2 V., Louvain 1908-1911; et Gilson, E., *op.cit.*, pp. 561-566 Et. VAN STEENBERGHEN, F., *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, 2V., Louvain, 1931.

والتشابه وأطوارًا التوحّد، حتى يكاد يجد عمقًا واحدًا في البنية التصوريّة والتفسيريّة والمعرفيّة. بَيْدَ أنّ الأمل معقود مع العصرنة على ترك الكلّيّ منهجًا وموجودًا والتخلّي عن القوانين العليا والمقولات الحتميّة والماورائيّة لصالح ما يتبدّى وما يتجرّب ولعهدة الجزئيّ المعيّن بظاهرته المصغّرة، وبتفاعل الجزئيّات ومكنونات الصغائر بتفرّدها وخاصّيّاتها. إلاّ أنّ هذا النهج لم يتخلّ عن إدراك الخواصّ الذاتيّة والتعرّف على الخفيّ من اللامفكّر به، وإخضاع النصّ والوثيقة بالتأويل والتفسير للأبعاد والدلالات.

ولا ضَيْرَ إن وقف الباحث على تصنيفات كلّيّة أساسيّة جعلها قوالب اتّجاهات أو توجّهات عامّة، لعلّها تساعد القارئ العربيّ والمشرقيّ على التمييز في المعرفيّات وما يتبعها من حقب وأطوار ظهرت فيها المعرفيّات.

ولْنُسْلِس القول في عجالة سريعة إلى ما ذهبنا إليه بالآتي:

١ ـ مثّل تيّار العرفان نظرة معرفيّة إلى الوجود والظواهر، معتمدًا الحدس واللامفكّر به وخليط المعارف والتيّارات المُعرقة في القِدَم، قرأ على ضوء كلّ ذلك خطابَيْ النصرانيّة والإسلام فلبس حلّتهما من غير أن ينبت منبتهما نقيًّا.

٢ ـ شكّل التيّار الاسميّ توجّهًا متقدّمًا في التجربة الإنسانيّة نبتته من أصول سامية على الأرجح وحقبته جديدة نسبيًّا في عمر البشريّ، تبنّته وشقّت في ميدانه عميقًا النصرانيّة لِما كان لها من فعل في تفسير النصوص المقدّسة، والإسلام لما اعتمده على البيان والفصاحة مع تفسير النقل والمنقول. وكان لهذا التيّار أعلام وأقطاب في الديانتَين توحّدوا في النظرة المعرفيّة وابتعدوا في المكان والزمان.

٣ ـ إنكشف التيّار العقليّ التصوّريّ والمعتمد على المجرّب جليًّا في مراحل لاحقة ومتقدّمة من عمر الإنسانيّة، وكان له مَن مثّله وتبنّاه في الإسلام والنصرانيّة. بل إنّ هذا الاتّجاه الذي ضرب تجديديًّا تواصل من الرشديّة إلى الرشديّة اللاتينيّة وصولاً إلى صيرورة المعقول الكلّيّ الهيغليّة.

٤ ـ يقف الإنسان المسلم والمسيحيّ في عصرنا وشرقنا من اتّجاهات موروثة موقفًا نقديًّا لعلّه يطال فيه التفسير والتفحّص من غير نقلة عميقة للاختيار والتحوّل.

وعلى الرغم من تراجع دور العقل والمعقول آنيًا في أوروبًا لصالح المخفيّ والمجرّب وتركيبات الصغائر ذات نسبيّة الحقيقة والثبات، إلاّ أنّ اتّجاه العقل البرهانيّ ضرورة نقليّة معرفيّة لِـمّا صُيِّرت إليه العلوم والكشوف والمعرفيّات، ولا سيّما أنّ كلّ ما يحدث الآن لِـمّا يقع ويجرّب يعتمد على الربط والتسلسل، ومن ثمّ لا يمكن إدراكه إلاّ بالبرهان نهجًا ونقدًا وعادةً مستمّرة في ذهن مشرقيينا.

يصدر قريباً عن دار المشرق

طريقة التفسير والتحليل البلاغيّ
في نصوص
من السنّة النبويّة والكتاب المقدّس

تأليف:

أ. لويس پوزيه — أ. رولان مينيه

د. أهيف سنّو — د. نائلة فاروقي

هذا الكتاب، ثمرة جهد جامعيّ مشترك، هو المجلّد الأوّل من سلسلة «دراسات إسلاميّة مسيحيّة» التي تصدر بالتعاون مع «معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة» في جامعة القدّيس يوسف - بيروت.

كتابان حول تطوّر الفكر الشيعيّ: الولاية من عصر السلاجقة والصَفَويّين حتّى إيران الحديثة

الأب جون دنوهيو اليسوعيّ

سعيد أمير أرجمند، ظلّ الله والإمام المنتظر: الدين والنظام السياسيّ والتغيير الاجتماعيّ الذي طرأ على إيران الشيعيّة منذ بداية الإسلام حتّى ١٨٩٠، مطبعة جامعة شيكاغو. ١٩٨٤.

عبد العزيز عبد الحسين ساشَدينا، السلطان العادل في الإسلام الشيعيّ: السلطة الشاملة للفقيه الإمامي، نيويورك/ أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٨٨.

يتضمّن هذان الكتابان معلومات تاريخيّة تمّت معالجتها من منظار اجتماعيّ حول أحد أهمّ المواضيع المتعلّقة بمجتمع الشرق الأوسط على عتبة القرن الواحد والعشرين: إنّه مفهوم السلطة الذي تطوّر عند الجماعة الشيعيّة الاثني عشريّة.

كلاّ الكتابان يعالج الموضوع نفسه، لكن نظرًا إلى المقاربة المختلفة التي اعتمدها كلّ من المؤلّفين في معالجة هذا الموضوع لم نجد ترديدًا للمعلومات بل كمّل الواحد الآخر.

تستوقفنا مصطلحات أرجمند الاجتماعيّة وهو يسرد لنا تاريخ أتباع علي ليظهر لنا كيف أدّت المطالبات بشرعيّة الإمامة إلى انقسامات وانتفاضات دائمة داخل تلك الجماعة إلى أن حُدّد دور الإمام المنتظر بدور حاكم عامّ للعالم وتمّ الاتّفاق على أرجاء عودته إلى نهاية الأزمنة. وهكذا أصبحت الإمامة بديلاً خياليًّا لنظريّة سياسيّة. وقد عملت الجماعة الشيعيّة الاثني عشريّة على تربية الذهنيّة المذهبيّة وتشجيعها في الوقت الذي كانت تشارك فيه في الحياة العامّة للمجتمع العامّ.

وكانت فكرة الرجعة عرضة للاستغلال كما حدث في القرنَين الرابع والخامس عشر، لكن أهمّيّة الدراسة تكمن في أنّها بيّنت كيف كيّفت الجماعة الاثني عشريّة العقيدة مع الواقع السياسيّ عندما أصبح هذا المذهب هو دين الدولة في عهد الصَفَويّين ولم تنته فصول هذا التكييف إلاّ في مطلع القرن التاسع عشر.

في الفترة «المذهبيّة» لم يكن اهتمام الشيعة بالقانون العامّ يفوق اهتمام السنّة به، كما لم يولوا أيّة أهمّيّة تشريع الحكم الزمنيّ. ولا نغالي إذا قلنا إنّه بسبب الإهمال تسلّلت نظريّات تشريع التراث الفارسيّ (السلطان العادل) شيئًا فشيئًا إلى الفكر الشيعيّ في الوقت الذي كان فيه العلماء الشيعة يرسون أسس استقلالهم الذاتيّ في ظلّ حكم الصفويّين الدينيّ الدنيويّ (Caesaropapist) ليتمكّنوا في نهاية المطاف من صهر الواقع السياسيّ في نظام تشاطر فيه مجتهد الزمان والحاكم الفعليّ منصب نائب القائم بمهام الإمام المنتظر. وبالطبع كان المنصب الدينيّ أي المجتهد أعلى من منصب الممثّل الزمنيّ أي الملك، إذ كان بإمكان المجتهد أن يتقدّم دائمًا على الملك في حال تعرّضت الجماعة للخطر من جرّا حكم غير عاقل يمارسه هذا الأخير.

كان هناك ميلاً للنظر بازدراء إلى كلّ ما هو زمنيّ ودنيويّ، لأنّه غير كامل، بانتظار عودة الإمام. هناك دائمًا إمكانيّة، في حال كهذه أن يقرّر الحاكم الدينيّ هداية العالم عوض الابتعاد عنه وذلك بالسيطرة على الحكم المطلق، إلاّ أنّ هذا لم يحدث حتّى العام ١٩٧٩.

أرْجَمَنْد هو من أتباع ماكس ويبر (Max Weber) وفي نظره تكمن أهمّيّة عمله في أنّه تجاوز ويبر بعض الشيء وفي أنّه أثبت أنّ «عمل القيّم العقلانيّ» بحسب ويبر قادر على إطلاق عمليّة «عقلنة» تختلف عن تلك التي ارتبطت بتطوّر الأشكال الحديثة للتنظيم الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ. أي أنّه عندما يوفّق حماة الدين بين العقيدة والأصول من جهة والواقع السياسيّ المعيوش من جهة أخرى، فهم يساعدون بذلك على تكوين خلاصة هي بالواقع مزيج من نظامَيْن من المعايير، إذ يصدر النظام الأوّل عن ديانة نبويّة عالميّة، بينما يصدر الآخر عن علم الكونيّات (الكوسمولوجيا) الذي أتى قبله.

ساشدينا بعيد كلّ البعد عن علم الاجتماع وهو يقول «إنّ مفاهيم ويبر التي اعتمدها أرجمند هي من التشدّد بحيث لا تسمح بتحليل الظهور المعقّد للسلطة في المصادر الإسلاميّة اللاهوتيّة والقضائيّة في القرون الوسطى. . . «فمقاربتي لهذا الموضوع مستوحاة من ملاحظات أدلى بها جوزف شاخت (Schacht) حول الشريعة الإسلاميّة، أي حول الأحاديث التي وصفها بأنّها أهمّ مصادرنا لكشف النقاب عن المجتمع الإسلامي».

وتُعتبر دراسة ساشدينا تحليلاً جدّيًا لنصوص تتعلّق بنيابة الإمام الشيعيّ خلال غيبته. وبالرغم من أوجه الشبه المتعدّدة مع كتاب أرجمند في ما يتعلّق بالموضوع والمصادر، فإنّ اللهجتين بعيدتان كلّ البعد عن بعضهما. فأرجمند يصيغ معنىً للزمن والتطوّر، بينما عالج ساشدينا الموضوع من الداخل وكأنه طالب متخرّج في اللاهوت: فهو يجلّ المصادر الدينيّة، التي يلجأ إليها، إجلالاً كبيرًا لكنّه ليس ساذجًا. وللوهلة الأولى يخال من يُطالع الكتاب أنّه كتاب تقليديّ آخر يعرض المواضيع من دون نقدها. ولعلّ اللغة المتوازية التي يستخدمها الكاتب هي التي تساعد في توليد هذا الشعور لكن ما أن يخوض غمار هذه الدراسة حتّى تتّضح له قيمة عمل ساشدينا.

أرجمند

دعونا أوّلاً نلاحظ كيف يشرح أرجمند النظرة التي كوّنتها الجماعة الشيعيّة الاثني عشريّة عن العالم.

لقد أعطى الإمامان الخامس والسادس (محمّد الباقر ت ٧٣٣ وجعفر الصادق ت ٧٦٥) المذهب الشيعيّ الإماميّ شكله النهائيّ. فقد حوّلا المذهب إلى حركة دينيّة تقويّة quietist منطوية على ذاتها، ولم يعد الأئمّة أشخاصًا ينافسون الخلفاء بل أصبحوا مرشدين روحيّين للشيعة المتعصّبين. وقد طوّر جعفر فكرة السلطة المستمدّة من العناية الإلهيّة بالبشر وحوّلها إلى مبدأ للسلطة المطلقة المعصومة. فقد أوكل الله قيادة العالم الروحيّة إلى الأئمّة وعلى العالم أن يكون له دائمًا قائد أو مرشد كهذا.

وقد عبّر هشام بن الحكم وهو من أهمّ أتباع جعفر عن هذه النظريّة كالتالي: -

«هناك حاجة إلى إمام يعمل بتوجيه من الله قادر على لعب دور معلّم له سلطة على البشر في كلّ المسائل الدينيّة. والإمام هو خليفة النبيّ وهو معصوم في كلّ أقواله وأفعاله. وكلّ من يطيع الإمام هو مؤمن حقيقيّ وكلّ مَن يعصاه هو من الكفّار».

هذا يعني أنّ الإمام ليس خليفة عُيّن بشكل صريح (النصّ) وحسب، لا بلْ هو شخص يمتلك أيضًا علمًا مصدره الوحي الإلهيّ. وهكذا لا تكون الإمامة قائمة على أساس مطلب سياسيّ بل على علم خاصّ. وفيما بعد، مع ظهور عقيدة الغيبة، ازدارت الهوّة التي كانت تفصل بين الإمامة والحكم السياسيّ.

بلغت قوّة الإيمان الشيعيّ الصميم برجعة الأموات قبل يوم البعث ذروتها في القرنَين الثامن والتاسع، فأدّى ذلك إلى ظهور فرق جديدة.

فإثر موت كلّ إمام شيعيّ كانت تظهر فرقة جديدة تؤمن برجعته كقائم من الأموات لتصويب الأخطاء الحاصلة وخاصّة في اغتصاب حقّ أهل البيت في السلطة وفي قيادة الثورة. فكان أن أدّى موت الأئمّة السادس والسابع والحادي عشر إلى نشوء أزمات. وأحدث موت الإمام الحادي عشر وهو أسوأ المصائب، إذ ظهرت على إثره أربع عشرة أو خمس عشرة فرقة جديدة، ثلاث أو أربع منها فقط تؤمن أنّ الإمام الحادي عشر أنجب ولدًا. وإحدى هذه الفرق التي كانت تؤمن بأنّ للإمام ولدًا مختبئًا خوفًا من ظلم الحاكم العبّاسي، حافظت على بقائها وعُرفت باسم الفرقة الأماميّة.

كان هناك بعض التردّد والتحفّظ في مناقشة هذه المسألة وهذا ما نراه واضحًا في كتابة للنوبختي في العام ٩٠٠ ميلاديّة تقريبًا، قال فيها:

«ظلّت الفرقة الثانية عشر أي الإماميّة تقول بأنّ القضيّة لا يمكن معالجتها بالطرح الذي تطرحه باقي الفرق. فهناك حجّة الله موجودة على الأرض بين المتحدّرين من أصل حسن بن علي العسكريّ. قرار الله لا يزال ساريًا، أنّه خليفة أبيه. لا يمكن أن تكون الأرض خالية من أيّة حجّة. لم يكن من الجائز ذكر اسم خليفته (الإمام العسكريّ) أو حتّى السؤال عن مكان وجوده وذلك إلى ما شاء الله فإذا كان محميًّا وخائفًا ومخفيًّا فهو تحت

حماية الله. ليس لنا أن نبحث عن تعليل لأفعال الله».

حافظ وكلاء الإمام الحادي عشر على وحدة هذه الجماعة وقد وضع السَّمَريّ، وهو الوكيل الرابع والأخير، حدًّا لأيّ زعمٍ بالهداية. فقبل وفاته بستّة أيّام نقل وصيّة إلهيّة عن الإمام المنتظر تقول بأنّ الغيبة ستطول حتّى نهاية الأزمنة.

وفي القرن العاشر شرح كلّ من إبن بابويه والشيخ المفيد والطوسيّ لماذا كان هناك اثنا عشر إمامًا فقط، ولماذا كانت غيبة الإمام الثاني عشر ضروريّة، ولماذا ستطول حتّى نهاية الأزمنة.

وهكذا تحوّل العنصر المتعلّق برجعة الإمام القائم (الألفيّة) إلى مسألة تتعلّق بالأخيريّات. فأصبحت الإمامة موضوعًا للبحث الفلسفيّ واللاهوتيّ، أي البديل الخياليّ لنظريّة سياسيّة وضعيّة.

وفي الفترة الممتدّة بين القرنين العاشر والثاني عشر كانت العائلات الأرستقراطيّة في بغداد هي الممسكة بزعامة الجماعة، وأتى الإماميّون من جماعة حضريّة متماسكة مؤلّفة من حرفيّين بسيطين وموظّفين وجنود فضلاً عن طبقة أرستقراطيّة من الأسياد. كانوا يشكّلون أقلّيّات مهمّة في عدد من المدن في شمالي إيران ووسطها. وقد أمّن الشريف المرتضى وهو أحد أهمّ علماء الشيعة في الفترة البويهيّة الأساس العقلانيّ لدخولهم السياسيّ في المجتمع الإسلاميّ الأوسع عبر كتابته رسالة يبرّر فيها الخدمة حتّى في ظلّ حكم جائر.

وفي حين أنّ الفترة الممتدّة بين القرن الثامن والقرن الثاني عشر شهدت تكييف المذهبيّة الشيعيّة مع الواقع السياسيّ، تميّز القرنان الرابع عشر والخامس عشر، على العكس من ذلك، ببروز حركات سياسيّة دينيّة ألفيّة. فقد أثبت القبائل التركمان التي اعتنقت الدين الإسلاميّ في شمال غرب إيران وفي الأناضول، أنّها أرض خصبة لبذور الحركات الصوفيّة. لم تكن دائمًا الصوفيّة الرائجة شيعيّة بالتحديد، إلاّ أنّها كانت تكرّم عليّ تكريمًا عظيمًا وكانت قادرة على أن تصبح شيعيّة بسهولة. ويمكن في الواقع أن نكتشف كيف تحوّلت الطريقة الصوفيّة الكبرويّة من طريقة سنيّة إلى طريقة شيعيّة

وبسبب غياب دولة مركزيّة، برز الدين كسلاح فعّال، يعبّئ لأهداف ونشاطات سياسيّة.

وظهرت بعض السلالات الحاكمة القليلة الشأن كطريقة المرعشي الشيعيّة في طابارستان والجمهوريّة الصربداريّة في مازانداران (دون الزعم بالمهدية) كما ظهرت بعد ذلك الحروفيّة والنورنجشيّين الذين أدعوا بأنّهم أصحاب الزمان أو المهديّين، كما حدثت انتفاضة في خوزستان في منتصف القرن الخامس عشر بين القبائل العربيّة، وادّعى محمّد بن فَلَح أنّه هو المهدي.

في هذا المناخ الذي عرف الحركة الصوفيّة والتطرّف ظهر الصَفَويّين.

إنّ تاريخ هؤلاء معروف جيّدًا. فالطريقة الصَفَويّة الصوفيّة التي أسّسها الشيخ صفيّ الدين أردبيلي (وهو رجل سنّيّ ت ١٣٣٤) طريقة حضريّة محترمة تجنّبت التورّط السياسيّ حتّى العام ١٤٤٧، وهي السنة التي أدّى فيها انشقاق إلى نشوء فرع لها في الأناضول يتحوّل في ما بعد إلى حركة «غازي» تجنّد رجالاً يتمون إلى قبائل تركمانيّة. وقد نجح هذا الجناح المنشقّ، الذي عرف بالقزلباش نسبةً إلى العمامة الحمراء التي كان أعضاؤه يعتمرونها، في السيطرة، بعد نزاع طويل، على الطريقة الصوفيّة الأصليّة من أردبيل. وفي عام ١٤٩٣ قُتل زعيم الفرقة في إحدى المعارك، فآلت زعامة الإمارة الغازيّة في أردبيل إلى شقيقه إسماعيل الذي كان في السادسة من عمره. وبعد مرور ستّة أعوام ظهر إسماعيل مبشّرًا بقدوم صاحب الزمان (أي القائم)، ثمّ ادّعى في ما بعد أنّه المهدي نفسه. وفي عام ١٥٠١ أعلن أنّ الشيعيّة هي الدين الرسميّ للدولة الصفويّة التي كانت متمركزة في مدينة تبريز، ودعا الشيخ علي الكركي العامليّ (ت ١٥٣٤) للمجيء ونشر الدعوة الشيعيّة.

ونظرًا إلى ادّعاء إسماعيل بأنّه المهدي، كان من الطبيعيّ أن يكون الحكم في المملكة الجديدة حكمًا دينيًّا ودنيويًّا (Caesaropapist) إلاّ أنّ العلماء الشيعة تمكّنوا مع الوقت من أن يرسوا أسس استقلالهم. وقد أصبح هؤلاء العلماء في مصطلحات أرجند «الويبري» (Weberian) يمارسون حكمًا مقدّسًا (Hierociacy). وقد طرأ هذا التغيّر بشكل لم يتنبه إليه أحد تقريبًا من خلال ما قام به كلٌ من الحكّام والسلطات الدينيّة.

ولكي يحافظ الصفويّون على استقرار دولتهم وديمومتها، كان عليهم أن يقمعوا التطرّف الألفي الذي كان سائدًا بين القزلباشيّين مخافة أن يعلن أحد خصومهم أنّه هو المهدي. كما قمعوا الحركة الصوفيّة الشعبيّة المنظّمة لأسباب مماثلة، وغالبًا ما كانوا يضطهدون السنّة الذين رفضوا أن يغيّروا معتقدهم. وأبقى الحكّام على تحدّرهم الصُوَريّ من أهل البيت وعلى دورهم الغامض كمبشّرين بعودة الإمام المنتظر. ولكن مع ذلك ساهم بشكل غير مباشر عدد من التدابير التي اتّخذوها في تعزيز سلطة العلماء الذين كانوا في الواقع في خدمة الدولة.

إلاّ أنّ العلماء انقسموا إلى مجموعتَين (ويُظهر أرجند هذا الحدث كاكتشاف جديد)، واندلع نزاع أثار المحترفين الدينيّين الذين أتوا من جبل عامل وسوريا والبحرَين ويدعمهم طلاّبهم، ضدّ الأعيان من رجال الدين الذين كانوا من طبقة النبلاء والملاّكين، ولهم جذور محلّيّة قويّة تدعم ادّعاءهم بأنّهم يتحدّرون من أهل البيت.

ولقد تلقّى الأعيان أو (The Estate)، كما يدعوهم أرجند، منذ نشأتهم تربية ثقافيّة عالية وسّعت آفاقهم في هذا المجال ثمّ انصهروا بالدولة الصفويّة كمدراء في الوظائف القضائيّة أو الشبه قضائيّة.

كان لرجال الدين الملاّكين هؤلاء نظرة فوقيّة نحو المحترفين الدينيّين ذوي الخبرة الدينيّة الضيّقة. ولمواجهة اجتهاد هؤلاء الدخلاء، أعاد رجال الدين الملاّكين إحياء الفقه التقليديّ «الأخباري» الذي يركّز على أُحاديث الأئمّة ويرفض تفسير المجتهدين الدينيّ وفقهم. وكانت اهتمامات الملاّكين الفكريّة منصبّة على الفلسفة الغنوصيّة.

حاول الكركي الذي عُيّن نائبًا للإمام المنتظر وختمًا للمجتهدين» إزاحة الملاّكين بدعم من الملك والسيطرة على إدارة مجموعة المؤسّسات الدينيّة والقضائيّة. فأصبح دور المجتهد دورًا ممدوحًا وأصبح تقليد المجتهد واجبًا. وحتّى يتجنّب الكركي الفخّ الإخباريّ، منع الناس من تقليد مجتهد ميّت. إلاّ أنّ هذه المعركة بين الاثنين استمرّت حتّى نهاية القرن السابع عشر ولقد كسبها المحترفون في نهاية المطاف.

هناك عدّة عناصر أدّت إلى انتصار المحترفين من رجال الدين: كان يُعتقد أنّ للعلماء كاريزما خاصّة حصلوا عليها بفضل النعم التي منحهم إيّاها الإمام المنتظر. وقد زاد إدخال الكركي فريضة صلاة الجمعة عنصرًا جديدًا على سلطتهم. لكن الأهمّ من ذلك كلّه هو أنّ الاجتهاد والتقليد أصبحا جزءًا من الممارسة الدينيّة الشيعيّة من خلال كتابات الملا أحمد أردبيلي (ت ١٥٨٥) وبهاء الدين العاملي (ت ١٦٣١). وبحلول نهاية القرن السابع عشر تمكّن محمّد باقر المجلسيّ (ت ١٦٩٩) من عزل الملاّكين والقضاء عليهم بمهاجمته نزعتهم الغنوصيّة وقام في الوقت نفسه بتشجيع الزيارات الشعبيّة إلى عتبات الأئمّة التي حلّت محلّ زيارات أضرحة القدّيسين الصوفيّين (ممّا يعتبر تكييفًا للصوفيّة الشعبيّة) وأصبح الإيمان بالأخيريّات هو حجر الزاوية للإيمان القويم، ونهاية الأزمنة هي محور كلّ القضايا الدينيّة.

وبينما حاول الكركي الاستيلاء على إدارة المجمع الدينيّ والقضاء في أوائل القرن السادس عشر بدعم الملك، قام المجلسيّ بذلك من دون أيّة مساعدة من الدولة عن طريق سيطرته المباشرة على الجماهير ممّا أعطاه هو قاعدة شعبيّة واسعة وقويّة مستقلّة عن الدولة. وفي الوقت نفسه أصبحت المؤسّسة الدينيّة هي السلطة التي تضفي الطابع الشرعي على الملك والتي تصدّق دينيًّا على النظام الملكيّ كحكم زمنيّ.

كان محور اهتمام رجال الدين من الشيعة والسنّة على حدّ سواء هي الأعمال الأخلاقيّة المطلوب القيام بها والضروريّة للخلاص. لم يكونوا يأبهون لمبادئ شرعيّة الحكم الزمنيّ. ويشير أرجمند إلى أنّ هذا الأمر كان يعني منح الاستقلاليّة لنظريّة الحكم الملكيّ المقدّسيّ (Sacral) المعروفة قبل الإسلام. بالنسبة إلى الشيعة نجد تجسيد هذه الأخلاق السياسيّة السابقة للإسلام في الرسالة الشهيرة التي كتبها علي إلى مالك الأشتر لمّا ولاّه على مصر عام ٦٥٨ وقد وضعها الشريف الراضي في كتاب نهج البلاغة جاء فيها:

«وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱلرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ لاَ يَصْلُحُ بَعْضُهَا إِلاَّ بِبَعْضٍ، وَلاَ غِنَى بِبَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ: فَمِنْهَا جُنُودُ اللهِ، وَمِنْهَا كُتَّابُ ٱلْعَامَّةِ وَٱلْخَاصَّةِ، وَمِنْهَا قُضَاةُ ٱلْعَدْلِ، وَمِنْهَا عُمَّالُ ٱلإِنْصَافِ وَٱلرِّفْقِ، وَمِنْهَا أَهْلُ ٱلْجِزْيَةِ وَٱلْخَرَاجِ مِنْ أَهْلِ ٱلذِّمَّةِ وَمُسْلِمَةِ ٱلنَّاسِ، وَمِنْهَا ٱلتُّجَّارُ وَأَهْلُ ٱلصِّنَاعَاتِ، وَمِنْهَا ٱلطَّبَقَةُ ٱلسُّفْلَى

مِنْ ذَوِي ٱلْحَاجَةِ وَٱلْمَسْكَنَةِ، وَكُلٌّ قَدْ سَمَّى اللهُ لَهُ سَهْمَه. وَوَضَعَ عَلَى حَدِّهِ فَرِيضَةً فِي كِتَابِهِ أَوْ سُنَّةِ نَبِيِّهِ - ﷺ - عَهْدًا مِنْهُ عِنْدَنَا مَحْفُوظًا.

فَالْجُنُودُ، بِإِذْنِ اللهِ، حُصُونُ ٱلرَّعِيَّةِ، وَزَيْنُ ٱلْوُلَاةِ، وَعِزُّ ٱلدِّينِ، وَسُبُلُ ٱلْأَمْنِ، وَلَيْسَ تَقُومُ ٱلرَّعِيَّةُ إِلَّا بِهِمْ. ثُمَّ لَا قِوَامَ لِلْجُنُودِ إِلَّا بِمَا يُخْرِجُ اللهُ لَهُمْ مِنَ ٱلْخَرَاجِ ٱلَّذِي يَقْوَوْنَ بِهِ عَلَى جِهَادِ عَدُوِّهِمْ، وَيَعْتَمِدُونَ عَلَيْهِ فِيمَا يُصْلِحُهُمْ، وَيَكُونُ مِنْ وَرَاءِ حَاجَتِهِمْ. ثُمَّ لَا قِوَامَ لِهَذَيْنِ ٱلصِّنْفَيْنِ إِلَّا بِالصِّنْفِ ٱلثَّالِثِ مِنَ ٱلْقُضَاةِ وَٱلْعُمَّالِ وَٱلْكُتَّابِ، لِمَا يُحْكِمُونَ مِنَ ٱلْمَعَاقِدِ، وَيَجْمَعُونَ مِنَ ٱلْمَنَافِعِ، وَيُؤْتَمَنُونَ عَلَيْهِ، مِنْ خَوَاصِّ ٱلْأُمُورِ وَعَوَامِّهَا. وَلَا قِوَامَ لَهُمْ جَمِيعًا إِلَّا بِالتُّجَّارِ وَذَوِي ٱلصِّنَاعَاتِ، فِيمَا يَجْتَمِعُونَ عَلَيْهِ مِنْ مَرَافِقِهِمْ وَيُقِيمُونَهُ مِنْ أَسْوَاقِهِمْ، وَيَكْفُونَهُمْ مِنَ ٱلتَّرَفُّقِ بِأَيْدِيهِمْ مَا لَا يَبْلُغُهُ رِفْقُ غَيْرِهِمْ.

.ولكلّ على الوالي حقّ بقدر ما يصلحه وليس يخرج الوالي من حقيقة ما ألزمه الله من ذلك إلاّ بالاهتمام والاستعانة بالله. . . .».

(نهج البلاغة، دار الأندلس ١٩٦٣ ص ٥١٧)

وأمعن أرجمند النظر في النصوص عند تحليله لكتب قيادي علماء الشيعة بحثًا عن دلائل تشير إلى نيابة عامّة (ولاية عامّة) للإمام المنتظر من خلال شخص المجتهد. هناك نصوص يمكن الاستناد إليها لهذه الغاية إلاّ أنّ تفسيرها لا يوصل إلى نتيجة حاسمة. كان هناك اتّجاه لنقل بعض صفات الإمام إلى المجتهد كنائب ويدور بعض الحديث حول العصمة كصفة المجتهد، إلاّ أنّ مفهوم نيابة الإمام المنتظر لم يكن قد صيغ بعد في الفترة الصفويّة. مرّت فترات هاجم فيها رجال الدين ادّعاء الحكّام الصفويّين السلطة الدينيّة السياسيّة قائلين: «إنّ العرش الأعظم للعالم لا يعود إلاّ إلى مجتهد. . . إلاّ أنّه بحاجة إلى ملك في خدمته ليضرب بسيفه». لكن هذا التصريح كان بمثابة إعلان موقف في نزاع سياسيّ ولم يكن يعتبر كأساس للعقيدة الشيعيّة.

ومع ذلك بقي هناك تيّار قويّ بين رجال الدين ينظر نظرة سلبيّة إلى التعاون مع الدولة. وما عزّز قوّة هذا التيّار هو استمرار اعتماد نظريّة الإمامة كبديل خياليّ لنظريّة سياسيّة. وقد فُسّرت آية السلطة في القرآن (٤ : ٥٦) استنادًا إلى تفسير الطوسيّ والطبرسيّ اللذين حدّدا «أولي الأمر» بالأئمّة

المعصومين. وبالرغم من أنّ أردبيلي المقدسيّ رفض في الفترة الصفويّة التفسير السنّيّ للولاء غير المشروط للحاكم حتّى ولو كان طاغية، إلاّ أنّه وافق على تفسير الزمخشريّ أنّ أوّلي الأمر هم الأمراء الصالحون. إلاّ أنّه لم يضع نظريّة وضعيّة وعاد إلى تفسير الطبرسيّ وإلى نظريّة السلطة الإماميّة.

وفي العام ١٧٢٢ أطاح الأفغان السنّة بالصفويّين وحرّم نادرشاه (١٧٣٦ - ١٧٤٧) العقيدة الشيعيّة ممّا شكّل قطيعة نهائيّة مع الحقبة الصفويّة إذ إنّه فصل بشكل منهجيّ بين الدين وعمل التنظيم السياسيّ. إلاّ أنّ خلفاءه أعادوا الاعتقاد الشيعيّ إلى مكانته السابقة لكن صيغة الحكم السلطويّ الدينيّ الدنيويّ (Caesaropapism) ولّت إلى غير رجعة.

وعندما استلم القاجار زمام الحكم عام ١٧٩٦ لم يدّعوا أيّة خاريزما وراثيّة وسعوا إلى إضفاء الطابع الشرعيّ على حكمهم بالحصول على موافقة الحكم الشيعيّ المقدسيّ.

ويكمّل هذا الأمر، بالنسبة إلى أرجمند، عمليّة عقلنة نظام المعايير الذي يحكم السيطرة السياسيّة والمقدّسة بجعله أكثر انسجامًا مع منطق الجماعة الشيعيّة الاثني عشريّة فأصبحت بركات الإمام المنتظر تحلّ على المكان كحاكم زمنيّ.

ويعتبر أرجمند أنّ التشريع النهائيّ لسلطة سياسيّة بشكل يتناسب والعقيدة الشيعيّة قد قام به آقا سيّد جعفر ابن أبي إسحق الكَشْفيّ (ت ١٨٥٠). فهو يشرح في كتابه «تحفة الملوك» (١٨١٧) أنّه في غياب الإمام تؤول وظيفتي الزعامة الدينيّة والزعامة السياسيّة إلى مجموعتيْن تقومان مقامه أي العلماء والحكّام. وفي رأي أرجمند:

«لا يمكن المغالاة في أهمّيّة النظريّة السياسيّة للكَشْفي، فهي خلاصة مهمّة لنظريّات فارسيّة تقليديّة حول الحكم الملكيّ وحول عقيدتيّ الإمامة والغيبة. فهي لا تمثّل نزعًا لشوائب الشرعيّة الصَفَويّة وحسب، بل تشكّل المصالحة النهائيّة بين الثقافتين الدينيّة والعلمانيّة في إيران». (صفحة ٢٢٨).

الحكم المقدّس مستقلّ بذاته وهو يضطلع بالدور الهامّ في إدارة العدل، وتطغى محاكم المجتهدين وإمام الجمعة على محاكم القضاء، إذ يدّعي المجتهدون

بأنّ لهم سلطة عامّة أو جماعيّة كقائمين مقام الإمام المنتظر.

ولقد حصلت نزاعات بين الحكم المقدّس والدولة لكنّنا نجد الآن نظامًا معياريًا موحّدًا ينظّم الحكم السياسيّ والحكم المقدّس ممّا شكّل إطارًا للنزاع كلّه. إلاّ أنّه لم يكن هناك زعيم وحيد يرأس الحكم الدينيّ فعندما كان المجتهد يريد أن يقوم بعمل سياسيّ، كان عليه أن يطلب مساعدة السلطان أو أن يثير الجماهير. فبعد المواجهة مع محمّد شاه عام ١٨٦٠ فقد الحكم الدينيّ وظيفته بتشريع الحاكم وبدأ البلاط يظهر اهتمامًا متزايدًا في تاريخ الفرس قبل الإسلام.

غالبًا ما كان الشاه ينتصر في الواجهات مع العلماء، إلاّ أنّ الحكم الدينيّ حاز الغلبة في بعض الأحيان على قوّة الشاه المادّيّة، عندما كان يخفق هذا الأخير في حماية مصالح المسلمين من تعدّي الأجانب عليها. ففي حال كان الشاه عاجزًا عن الإمساك بزمام الحكم، كان حكم رجال الدين مستعدًّا للحلول عليه. [مثلما جرى المبعوث الروسيّ و٣٧ من رفاقه عام ١٨٢٩ واضطرابات التبغ عامي ١٨٩٠ ـ ١٨٩١].

هذا الواقع يفسّر غياب أي تمايز بين الإسلام الشيعيّ كعقيدة دينيّة ومفهوم الجماعة الشيعيّة كنظام اجتماعيّ مستقلّ بذاته، ولا وجود لمفهوم مجتمع علمانيّ (مدنيّ). لكن الصحيح أيضًا هو أن أرجمند لم يجد أيّة عقيدة شيعيّة حول عدم شرعيّة الحكم خلال فترة الغيبة طوال الفترة التي تناولها في دراسته.

ويشير المؤلّف أنّه كلّما يتمّ الفصل بين السيطرة السياسيّة وسيطرة رجال الدين، نظرًا إلى التفوّق من دون منازع لله على القوى الأرضيّة، أصبحت الأحاديّة التيوقراطيّة (Theocratic monism) خطوة منطقيّة يمكن القيام بها نظريًا في أي وقت. ويضيف أرجمند قائلاً:

«ما إن تتجسّد السلطة الدينيّة في تنظيم دينيّ له استقلاله الذاتيّ، وتُزَجّ في العمليّة السياسيّة حتّى تصبح عمليّة هداية العالم بحدّ ذاتها خيارًا مغريًا يستحيل تجاهله» (صفحة ٢٦٤).

وفي خاتمة كتابه يستعرض أرجمند بشكل سريع أحداثًا جرت في مطلع القرن وصولاً حتّى الإمام الخمينيّ ويعتبر أرجمند أنّ استبعاد حكم رجال الدين

من النظام السياسيّ طوال نصف قرن ونيّف حدا بعدد من أهمّ المجتهدين إلى التخلّي عن القيم والعقلانيّة الفقهيّة وإلى ربط مناصريهم للتقاليد الإسلاميّة المهدّدة بادعاءات مضادّة للأحاديّة المقدّسة. وقد وسّع الخميني وغيره المناقشة الشاقّة جدًّا المتعلّقة بحقوق القائم مقام الإمام لتصبح نظريّة سياسيّة اقترحت الأحاديّة التيوقراطيّة في صيغة ولاية الفقيه.

٢ ـ ساشدينا

إنّ اختيار ساشدينا لعنوان «السلطان العادل في الإسلام الشيعيّ» له ما يبرّره. فهو يشير إلى أنّ الشيعة يعتبرون أنّ محمّد توفّي قبل أن ينجز النظام العامّ العادل المنصف الذي وعد به الله. فاغتصب السلطة أشخاص غير مؤهّلين لمتابعة المسيرة نحو المثل العليا. من هنا نفهم الأزمة الأولى التي حصلت داخل هذا المجتمع والاهتمام الشيعيّ بالسلطان العادل الذي يقع على عاتقه استلام سلطة سياسيّة لإحلال ذاك النظام العادل.

وحتّى غياب الإمام الثاني عشر ـ وهي الأزمة الثانية ـ يُعتقد أنّ الله أمّن إرشاد العالم عبر توالي أئمّة مُنِحوا علمًا خاصًّا وينتمون إلى أهل البيت (أي عائلة النبيّ). ويشدّد الكاتب كما فعل أرجمند، على حيازة هذا العلم، وهو المفتاح لفهم تطوّر سلطة الإمامة الدينيّة. فكلٌّ من العلم الشيعيّ أو السنّيّ يؤمّن سلطة دينيّة مستقلّة عن أيّ تعيين زمنيّ. وبالنسبة إلى الشيعة كان يشكّل إثبات صحّة ادّعائهم الإمامة عند اندلاع أيّ نزاع، عاملاً حاسمًا وبالنسبة إلى الشيعة أيضًا كان هذا العلم ينعكس على المساعدين المقرّبين من الأئمّة، وقد يرفع بعضهم إلى مستوى أهل البيت.

ومن هذا المنظار يكمن اهتمام المؤلّف في دراسة التطوّر الذي قد يحوّل علماء الإماميّة إلى أئمّة وظيفيّين للطائفة الشيعيّة في غياب المهدي.

هو يعتقد أنّه في وجود الأئمّة حصل تغيير في محور الاهتمام مع الباقر والصادق، إذ كان الاهتمام الأوّل يدور حول الزعامة السياسيّة فانتقل هذا التحوّل مع الباقر إلى الولاية (أي حقّ المطالبة بتقديم الولاء والطاعة) عوض

السلطنة، (وهي السلطة التي كانت تفرض الطاعة). وبدت هذه الولاية تقوم بوظيفتها عندما عكف الأئمّة على سَنّ الفروض الدينيّة الشرعيّة لوضع نظام إسلاميّ شرعيّ قائم على المعايير يمكن تطبيقه عندما تجتمع الولاية والسلطة بين يدي شخص الإمام الأصيل. لذلك انتقل الاهتمام مع الباقر والصادق إلى الفقه وإلى إسباغ الطابع اللاهوتيّ على الإمامة.

ركّز ساشدينا على المُحدِّثين الشيعة (بدءًا بـ «الرجال» للكشّي) الذين نصّبوا أنفسهم كمصادر سلطة ولعبوا دور الأئمّة الوظيفيّين في غياب الإمام الثاني عشر.

أوّل مَن قام بهذا الدور كان أولئك الذين نابوا عن الأئمّة وهم على قيد الحياة والحالات التي لم يكن باستطاعة الإمام إتمام دوره الوظيفيّ علنًا، أو عندما كان بعيدًا عن جماعات هي بحاجة إلى إرشاده. وقد لعب هؤلاء دورًا طليعيًّا في خلافة الأئمّة وفي شقّ الجماعة كما حصل عند خلافة جعفر الصادق إذ تروي لنا الأحاديث أنّ دوافع خسيسة كانت تقف في بعض الأحيان وراء الادّعاء بعدم موت الإمام بل إنّه مختبئ وحسب.

على كلّ حال ففي نظر الشيعة الاثني عشريّة كانت الغيبة الصغرى (٨٧٤ ـ ٩٤١) هي فترة النيابة العامّة التي عيّن فيها الإمام الغائب أربعة وكلاء بشكل مباشر. ففي ذلك الوقت انتقل زمام حكم الجماعة إلى أيدي «الرجال».

في نظر ساشدينا ركّز تطوّر الفقه الاثني عشري في القرن العاشر على تحديد طبيعة زعامة «الرجال». إذ لم تكن مسألة أن تتسلّم الإمامة سلطة زمنيّة واردًا البتّة. لا بل كان السؤال الأوّل المطروح هو هل يمكن للمرء أن يعمل لصالح سلطان جائر، لأنّه بسبب غياب الإمام (السلطان العادل) كلّ أنظمة الحكم تعتبر أنظمة جائرة.

إكتسب الجهاد وإدارة العدل وتطبيق الحدود والدعوة إلى صلاة الجمعة أهمّيّة بالغة. لا يسمح بالجهاد إلاّ في ظلّ الإمام العادل، لكنّه يحقّ للمرء لا بل عليه أن يقاتل دفاعًا عن النفس، كما اتّفق على أنّه لا يحقّ إلاّ الإمام أو لفقهائه المُعيّنين تنفيذ الحدود.

أمّا إدارة العدل فلم ينظر بجديّة إليها - وهي من صلاحيّات الأئمّة - إلاّ مع وصول بني بـويه الشيعـة إلى الحكم في العراق وإيـران في العـام ٩٤٥ الميلاديّ. بالطبع نظم الفقهاء الشيعة قدر الإمكان شؤون الجماعة الإماميّة التي كانت تعيش في ظلّ السلطات السنّيّة. لكن مع وصول البويهيّين إلى السلطة أصبحت هناك إمكانيّة لفرض الشرعيّة الإماميّة فكُتبت أعمال مهمّة في الفقه الإماميّ، وصدرت فتاوى لتشريع قبول منصب القاضي في ظلّ حكومة أمر واقع طالما كان مبدأ العدالة محترمًا.

وقد برّر الفقه الإماميّ حسن ولاية الحكم عن طريق التفسير العقلانيّ (الاجتهاد): فغاية كلّ أشكال الولاية هو تحقيق رفاهيّة الفرد في المجتمع وهذه الوظيفة عملت على تحقيق ذلك.

ويشرح ساشدينا قائلاً إنّ هناك أحاديث تدعم هذا الدور إلاّ أنّه لا يمكن الاعتماد عليها تمامًا (لأنّها «واحد» أو «جَرْح»)، لذلك وجب تعديلها عن طريق الاجتهاد.

أمّا مواصفات الفقيه الذي يصدر الحكم فهامّة للغاية، وتحلّيه بهذه الصفات، كشهادة من الإمام المنتظر، تسمح له بأن يمارس ولاية الحكم وعلى كلّ من يتحلّى بهذه الصفات أن يعلن ذلك ويعرّف عن نفسه ليتمثّل مسؤوليّته:

«تمّ تحديد مواصفات شخص قادر على القيام بولاية القضاء بكلّ تفاصيلها، فحُدّد نوع التدريب وقوّة الشخصيّة المطلوبة لوالي القضاء. كانت نتيجة هذا التمرين الفكريّ تأمين الأنظمة التي هناك حاجة ملحّة إليها لمنصب القاضي والتوصّل إلى وسيلة ينفّذ فيها حكمة على أساس مصادر الشريعة كما تمّ تحديدها حتّى الفترة التي تلت الغيبة. كما أنّ الأحكام القانونيّة التي تمّ التوصّل إليها نتيجة هذا التمرين الفكريّ أتاحة لنخبة العلماء الشيعة أن ترسوا قواعد صلبة لولايتهم كخليفة الإمام في ظلّ فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي تستند عليها كلّ إدارة العدل في المجتمع الإسلاميّ. أصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التبرير اللاهوتيّ والقانونيّ للفقيه حتّى يتسلّم ولاية القضاء، وللسلطة القانونيّة لتصبح أساسًا قانونيًّا لتشريع سلطة الفقيه الشاملة التي كانت تبرز

كضرورة داخليّة لحماية مصالح طائفة الشيعة إبان الغيبة الطويلة» (ص ١٧١).

ولعلّ أهمّ وظائف الإمام التي نوقشت هي حقّه بدعوة الجماعة إلى صلاة الجمعة. ففرض الصلاة واضح لكن من يحقّ له الدعوة إلى صلاة الجمعة؟ فبالنسبة إلى الشيعة لا يحقّ إلاّ للإمام العادل أو لشخص عيّنه هو كنائب خاصّ له، القيام بذلك. وكان الرأي السائد أنّه خلال فترة الغيبة ليس من الضروريّ دعوة المؤمنين لأداء صلاة الجمعة لكنّه يمكن للفقهاء القيام بذلك إذا بدا أنّ أيّ ضرر لن يلحق بالموفين لدى تجمّعهم. ولما كان تصدُّر صلاة الجمعة والخطبة يعتبران منذ فجر الإسلام مظهرًا لسلطة الحاكم السياسيّة والدينيّة، لم تكن هناك من فرصة أفضل للفقيه من يوم الجمعة لإرساء قواعد زعامته حُكمًا على الجماعة الإماميّة. وفي الواقع أنّ الفقهاء الذين قالوا بعدم وجود أيّة فريضة خلال فترة الغيبة، سوف يتّهمون الآخرين بوضع الفرائض رغبة منهم بتزعّم الجماعة.

كان القبول بأن ينوب الفقيه عن الإمام الغائب بالدعوة إلى صلاة الجمعة يعني اعترافًا بشرعيّة نيابة الفقيه في الولاية الشاملة التي كان يتمتّع بها الإمام.

وقد تعزّزت هذه الولاية عندما تمّ دفع فريضتي الزكاة والخمس إلى الفقيه. كما أنّ هناك تقليدًا يقول بأنّ الإمام الثاني عشر صنّف الفقهاء من بين «أولي الأمر» الذين تجب إطاعتهم.

وهكذا يشبه تطوّر الولاية العامّة التي تستند إلى الفقيه في فقه الإمامة التفكير والسنّي حول السلطان الذي كان يطبّق سلطة بحكم الواقع في الوقت الذي بقي فيه الخليفة المشرّع لسلطة السلطان من دون أن يكون له أيّة سلطة حقيقيّة.

وهذا التفكير بسيط للغاية. فالمصالح العامّة للمجتمع تعتمد على زعيم كفوء وقادر، أي الإمام، وبالتالي يمكن نظريًا لأيّ شخص مؤهّل وكفوء أن يتحمّل مسؤوليّات الولاية العامّة بما يضمن المصالح الأخلاقيّة للمجتمع. ولكن نظرًا إلى عدم خبرة الممسكين بزمام السلطة حاليًّا في الدول الإماميّة، اعترض بعض الفقهاء قائلاً إنّ الفقيه وحده هو القادر على تأمين النظام العامّ العادل.

ويشير الكاتب هنا إلى أنّ في الفقه الإماميّ العامل الحاسم في تولّي الولاية تركّز حول الهدف الأخير للحكم (عدل/ منصف) لا حول الشكل الذي ستأخذه الولاية. ليست هناك معالجة لممارسة الولاية يمكنها أن تبلغ هذا الهدف بإنشاء نظام عادل منصف.

وقبل أن يصل الكاتب إلى الخاتمة، كرّس خمس عشرة صفحة للدراسة المستفيضة حول الولاية في كتابات الشيخ مرتض الأنصاريّ (ت ١٨٦٤) الذي تشكّل حججه دعمًا للفقهاء الذين يعارضون في أيّامنا هذه منح الولاية العامّة إلى الفقيه في فترة غياب الإمام الثاني عشر.

واستنادًا إلى الأنصاريّ للفقيه المؤهّل ثلاث وظائف:

- الإفتاء: أي إصدار الفتوى الشرعيّة في المسائل التي يحتاج فيها الشخص العاديّ إلى إرشاد.
- الحكومة ـ وهي سلطة الحكم في الخلافات وإدارة العدل.
- ولاية التصرّف وهي على نوعين:
  ١) سلطة التصرّف بحرّيّة بالمتلكات والأرواح.
  ٢) سلطة التصرّف التي تعتمد على سماح وإذن من الإمام.

ولا يحقّ لأحد أن تكون له السلطة الأولى إلاّ الإمام.

ويعكف الأنصاريّ على تحليل «روايات النصب» التي تدعم القول بأنّ العلماء هم ورثة الأنبياء والتي تعطي حقّ الولاية العامّة للفقيه ويختم قائلاً إنّ هذه الروايات تكشف وضع العلماء ووظيفتهم في ما يتعلّق بالشريعة. ولا تُضفي هذه الأحاديث على الفقيه صفة الحاكم أكثر من أيّ رجل عاديّ. ويخلص إلى القول بأنّه ينقص الفقيه التعين الكامل بتحمّل مسؤوليّة الولاية العامّة. الفقيه لا يملك سوء النوع الثاني من الولاية وعليه ألاّ يطبّقها إلاّ في الأماكن التي يُطلّب منه صراحة تطبيقها فيها.

ويوافق الأنصاريّ على أنّ هناك حاجة عقلانيّة لإنشاء نظام عامّ عادل إلاّ أنّ ذاك الواجب العقلانيّ ليس أمرًا عرضًا في أثناء تولّي الفقيه الولاية في كلّ المجالات المتعلّقة بإنشاء نظام عامّ عادل. وأيّ فرد في الطائفة الشيعيّة قادرٌ على القيام بذلك، شرط أن يكون له سلطة.

واستنادًا إلى الأنصاريّ يمكن للفقيه أن يتمتّع بالنوع الثاني للولاية، لكن عليه ألاّ يطبّقها إلاّ في الأماكن التي يُطلب منه ذلك.

عندما يعيّن السلطان (وهو السلطة الحاكمة) أحد الحكّام، يمكن للسلطان أن يحدّد له مجال اختصاصه. إلاّ أنّ هذا لا يعفي السلطان من مراجعة العلماء بوصفهم حكّامًا في شؤون خير الناس العامّ. مع ذلك يبقى من المستحيل وضع نيابة عامّة للفقيه الإماميّ ليقوم مقام الإمام بحيث تكون ولايته شبيهة بولاية الإمام.

وبإنشاء منصب مرجع التقليد في فترة القاجار والتي تلتها، وتعزيز السلطة الدينيّة والاجتماعيّة للمجتهد كنائب للإمام ومحام عن الشعب أمام تعدّيات السلطان، تثبّتت ولاية الفقيه. كان من السهل على الفقيه أن يقدّم الاجتهاد اللازم ليكتسب لنفسه حقّ الولاية العامّة بشرط ألاّ تكون السلطة الحاكمة عاملةً لصالح المجتمع الإماميّ.

وكان من السهل تصوّر حالة يمكن للفقيه فيها أن يكون الشخص الوحيد القادر على تحمّل مسؤوليّة الولاية العامّة لِما فيه خير الجماعة.

لكن تحوّل هذا الواقع إلى مؤسّسة شرعيّة هو أمرة آخر لم يتمّ إلاّ في وقت متأخّر في إيران: ١) فلنفترض أنّ الفقيه بدا عاجزًا عجز السلطان الذي حلّ محلّه؛ لهذا السبب تردّد عدد من الفقهاء في تسلّم السلطة ٢) منح ولاية عامّة للفقيه كشرط دستوريّ هو بمثابة وضع الفقهاء في طبقة خاصّة، ممّا يعتبر مخالفًا، من الناحية النظريّة، لروح الإسلام الأصليّة ٣) ربط هذا الواقع بدستور دولة ما يربطه بقوميّة معيّنة، فكيف يمكن التوفيق في ذلك بالنسبة إلى الشيعة الذين لا ينتمون إلى القوميّة نفسها.

من ناحية أخرى ظهرت حجج تدعم سلطة ولي الأمر المركزيّة، إذ هي تضع حدًّا للانقسامات التي عصفت بمؤسّسة مرجع التقليد. ثمّ إذا كان باستطاعة السطان أن يمارس سلطة زمنيّة باسم الإمام الثاني عشر بانتظار عودته، عندئذ يمكن للفقيه الكفوء أن يكون مرشّحًا مناسبًا أكثر من غيره. واستنادًا إلى ما ورد في الدستور الإيرانيّ أضيفت مؤهّلات الفقيه وهي تقضي بأن يعي ويُدرك الأحداث التي تجري في عصره، وإذ يتّصف بالشجاعة،

والقدرة الإداريّة بالإضافة إلى عدد من المواصفات، كأن يكون قد وصل إلى درجة عالية من العلم وأن تقبله الغالبيّة، وهي مواصفات ضروريّة لمرجع التقليد.

وخلاصة القول، إنّه ما أن يغيب الإمام تكمن المشكلة في كيفيّة الحفاظ على الطائفة من دون المسّ بجوهر عقيدة الإمامة المركزيّة. وقد قسم ساشدينا النتائج التي توصّل إليها الفقهاء إلى أربع فترات تاريخيّة:

- فترة البويهيّين (القرنَين العاشر والحادي عشر) عندما سمح للنوّاب بالقيام بوظائف لها تبعات سياسيّة ودينيّة بصفتهم أئمّة وظيفيّين.
- حقبة ما بعد السلاجقة وإيلخانيّة (بين القرنَين الثاني عشر والرابع عشر) عندما أصبحت نيابة الإمام مرادفة للفقيه المؤهّل والكفوء القادر على ممارسة الولاية في إدارة العدل وكلّ ما يتعلّق بها.
- حقبة الصفويّين (١٥٠١ ـ ١٧٨٦) عندما أخذ الفقه بعين الاعتبار تطوّر سلطة السلطان الإماميّ الزمنيّة، وعندما شُرّعت لسلطان الزمان إدارة الشؤون الزمنيّة للطائفة. ولقد مكّنت السلطة المعترف بها أن يطبّق الفقيه الشريعة الإسلاميّة قبل عودة الإمام، لأنّ الفقهاء يُعتبرون «أولو الأمر» ولهم ولاية عامّة (أي أنّ لديهم السلطة الشاملة).
- حقبة القاجار وما بعدهم (أواخر القرن الـ١٨ ـ أوائل القرن العشرين) عندما أصبح منصب الفقيه مركزيًّا وشرعيًّا في منصب مرجع التقليد (السلطة الذي تبعه معظم الشيعة كزعيم دينيّ لهم) ولقد بوشر النظر إلى السلطة الشاملة للفقيه كسلطةٍ بديلة يمكن أن تحلّ محلّ حاكم فاسد وتحقّق وظيفة السلطان العادل. ويمكن القول إنّ الفقيه يكتسب صفة شرعيّة أكثر من صفة الملك لممارسة الولاية العامّة باسم الإمام المنتظر.

٣ ـ خاتمة

يعتبر أرجمند في خاتمته أنّ الأحادية التيوقراطيّة الشيعيّة التي تأسّست في إيران في ظلّ الإمام الخميني تدخل على الخطّ الذي دافع عنه باباوات القرون الوسطى، إلاّ أنّه لم يُطبّق قطّ إلاّ في الأراضي الخاضعة لإدارتهم المباشرة.

هذه المحاولة الجريئة الناجحة لضمّ العالم عن طريق السيطرة على رأس السلطة السياسيّة تعني أنّ مرحلة الأحاديّة التيوقراطيّة ستكون مرحلة التوافق الأقصى بين العقيدة الشيعيّة والعالم ومرحلة تحوّل عميق بالنسبة إليها، لأنّ الطائفة الشيعيّة تجد نفسها للمرّة الأولى متورّطة في عدد لا يحصى من الشؤون والشجون الدنيويّة (ص ٢٦٨).

إلاّ أنّ ساشدينا أقلّ تفاؤلاً من أرجمند، فقد أصبحت الولاية العامّة اليوم مرتبطة بالهويّة القوميّة لمجموعة محدّدة من الشيعة تعيش في دولة حديثة معيّنة.

«لقد ولّد هذا التطوّر في المفهوم الشيعيّ للولاية العامّة توتّرًا لم يُعرف من قبل وهو يماثل ما عرفه المسلمون السنّة الذين أصبحوا منقسمين بحسب هويّات وقوميّات مختلفة عليهم أن ينتموا إليها وأن يحافظوا في الوقت نفسه على الرؤية الكونيّة والشاملة للإسلام... فمن المشكوك فيه ألاّ تؤدّي الولاية العامّة الفريدة من نوعها للفقيه الإماميّ (في دستور إيران الحديثة) إلى الاعتراف بالوالي الفقيه كسلطان عادل لكلّ الشيعة حتّى عودة الإمام المنتظر» (ص ٢٣٦).

صدر عن دار المشرق

منشورات مركز الدراسات للعالم العربي الحديث
(Centre d'Etudes pour le Monde Arabe Moderne)
(CEMAM-USJ)

الثقافة والمجتمع العربي في تغيّر (انكليزي)

تقارير مركز الدراسات للعالم العربي الحديث: (انكليزي)

الجزء الأول، رقم ١، ١٩٧٢ ـ ٧٣

الجزء الأول، رقم ٢، ١٩٧٣

الجزء الثاني، ١٩٧٤

الجزء الثالث، ١٩٧٥

الجزء الرابع، ١٩٧٦

الجزء الخامس، ١٩٧٧

الجزء السادس، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩

الجزء السابع، ١٩٨٠، آفاق القوميّة والدين والثقافة

الجزء الثامن، ١٩٨١، ما هو دور الجماعة في الشرق الأوسط؟

إصدارات خاصّة، التسلسل الزمنيّ حول قضيّة الدين والسياسة في لبنان:

إصدار خاص، ١٩٨٢

إصدار خاص، ١٩٨٣

إصدار خاص، ١٩٨٤

إصدار خاص، ١٩٨٥

شواغل مسكونيّة

الدكتور طارق متري

تشهد الكنائس في بلادنا، كما في العالم أو معظمه، حركة مزدوجة سعيًا إلى الوحدة من جهة وتأكيدًا على الخصوصيّة من جهة أخرى. وبغرض التوفيق بين نزعتين متعارضتين، في الظاهر على الأقلّ، في الأوساط المسكونيّة، يجري التشديد، على أنّ الوحدة غير التجانس وأنّها لا تُبنى على حساب التنوّع أو بالرغم منه بل تقوم فيه وترعاه. ولا يقف هذا التشديد عند حدود الفكرة بل يتعدّاها إلى سياسة التقارب بين المسيحيّين في أخذها وردّها بين طلب الوحدة في الإيمان وممارسة حوار المحبّة.

في هذا المقال، سأحاول ملامسة الواقع في بلادنا فأشير، أوّلاً، إلى بعض العقبات، غير العقائديّة، التي تحول دون تقدّم مرضٍ في حوار المحبّة بين المسيحيّين ممّا يعرقل استعادة الوحدة في الإيمان أو يحطّ من قدرها. ثمّ أتوقّف عند بعض فرص التقدّم الفعليّة، على الصعيدين وهي فرص تكاد تُغفل بسبب الاستعجال المشروع في تحقيق «إنجاز» محسوس. أمّا الحديث عن المستقبل فليس تعدادًا للتوقّعات ولا تحليلاً استشرافيًا بل تأمّلات سريعة أضعها تحت علامة الرجاء.

عقبات على الطريق

أولى العقبات افتراض تناقض أو تعارض أو تنافس بين حوار المحبّة والسعي إلى الوحدة في الإيمان.

فعددٌ من العاملين في الحوار، وهو قليل لكنّه مؤثّر، قد يغالي في التشديد

على الحوار العقائديّ كشرط سابق للتلاقي والتعاون، فيما يجنح عدد آخر إلى اعتبار المسائل العقائديّة (أو الشأن الإيمانيّ نفسه) قضيّة ثانويّة أصبحت حاجزًا. وهذا الحاجز لا يمكن تخطّيه إلاّ من خلال العمل المشترك. وممّا يقلّل حقًّا من أهمّيّة الحوار اللاهوتيّ أو يجعل منه ترفًا أنّ هذا الحوار لا يعني إلاّ المسؤولين الكنسيّين أو اللاهوتيّين المتخصّصين. وبات شائعًا الظنّ، أو سوء الظنّ في أحيان كثيرة، أنّ «اللاهوتيّين»، وهم في الأصل مسؤولون عن الانشقاقات، يؤخّرون لا بل يعرقلون المسعى الوحدويّ بين المسيحيّين. ولعلّ بعض المسؤولين يرون على غرار رائد مسكونيّ كبير، «أنّ مقاربة اللاهوتيّين في حوار المناظرة مع الآخرين تحتمل، دائمًا، كبرياء خائفة»[1].

ثانية العقبات تتّصل بكيفيّة تعاملنا مع التاريخ. ذلك أنّنا نعيش في منطقة، التاريخُ فيها مضى من غير أن يمضي. فاستحضاره ليس عمليّة دراسة وتقويم حياديّة أو انكباب على التراث بغرض التعليم، بل هو، أيضًا، إسقاط الحاضر على الماضي وانفعال الراهن بمشاكل الماضي.

فبالإضافة إلى نوع «خرافة الأصل» عند بعضهم أو إصرارهم على «أبّهة تاريخ منفصل»[2]، يقرأ الكثيرون تاريخهم ويكتبونه من منظور الكرامة الجماعيّة المجروحة أو من موقع تعالي الأقوياء أو تجاهلهم للآخر. وتزداد المشكلة حدّة عندما نبحث عن الخصوصيّة في كلّ شيء وكأنّ لكلّ جماعة جوهرًا أبديًّا يظهر في تصرّفاتها عبر التاريخ أو عندما يدعو آخرون إلى نسيان الماضي لا توبةً أو تحرّرًا من ثقله بل طمسًا لأحداثه أو نفيًا لأثرها الواقعيّ على العلاقات بين الجماعات المسيحيّة.

ثالثة العقبات تتمثّل في الخوف الأقلويّ الذي يؤدّي إلى استعجال ما

---

(١) راجع مثلاً البطريرك أثيناغوراس الأوّل في حديثه مع أوليفيه كليمان ردًّا على سؤاله «يقولون إنّك عدو اللاهوتيّين»؟

Olivier Clément, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Paris, Fayard, 1969, pp 246-259.

(٢) حسب عبارتيّ أحمد بيضون الموفّقتين، راجع كتابه:

Ahmad Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1984.

نخاف منه. فنسمع، أحيانًا، دعوة إلى رصّ الصفوف في مواجهة خطر خارجيّ، أكان حقيقيًّا أم مبالغًا فيه أم مفترضًا. ويضيق هذا الخوف بالتنوّع ويخنق الحرّيّة والإبداع ويغلّب ما يُظنّ أنّه المصلحة التاريخيّة للجماعة على الأمانة لإنجيل يسوع المسيح ويقود إلى التنافس بين الجماعات المسيحيّة المختلفة لا بل التناحر بينها[1].

والعقبة الرابعة هي، في حقيقة الأمر، ملازمة للثالثة وتكمن في اعتبار المسيحيّين جماعة سوسيولوجيّة لا كنيسة، وتحدّ هذه الجماعة خصائص اجتماعيّة - ثقافيّة أو حقوق سياسيّة أو هويّة شبه - قوميّة. فالطوائف امتداد للملل، عوالم تنزع إلى التمايز والانغلاق وتتماسك في العصبيّة أو تتمثّل بالأمم في سلوكها وأحلامها وأوهامها. والطوائفيّة ترهن الشأن الكنسيّ، ومن ضمنه المسكونيّ، لحساب المصالح وموازين القوى.

أمّا العقبة الخامسة فتحصل عن اعتبار المسكونيّة ظاهرة تختلف عن سابقاتها. فهي تلتصق بالممارسة المسكونيّة إيّاها. هناك مَن يمكن تسميتهم «أهل التسرّع المسكونيّ» ممّن يرون في قضايا الإيمان والنظام والهويّة الكنسيّة شؤونًا نسبيّة فيسعون إلى التوفيق أو التلفيق، يأخذون من هنا وهناك، من غير احترام لذاتيّة كلّ تراث كنسيّ. ويحسبون الوحدة نتيجة تقارب أشخاص لا مصالحة جماعات. ومنهم مَن يتردّدون، على نحو واعٍ أو غير واعٍ، من اجتذاب الآخرين أو استيعابهم. فالممارسة هذه تتهدّد العمل المسكونيّ في أكثر من مجال وهي تضعف صدقيّته إذ توقظ شكوكًا كامنة عند البعض حيال تقارب يخفي نيّة التذويب أو الإلحاق.

فرص التقدّم

ممّا لا شكّ فيه أنّ إمكانات اللقاء بين المسيحيّين وتعارفهم الحقّ وتعاونهم تعزّزت، بشكل ملحوظ، في العقدين الأخيرين. وإذا كان من الصعب تقويم

---

(١) راجع، على سبيل المثال، كتاب

John Joseph, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East*, State University of New York, 1983.

نتائجها أو قطف ثمارها كلّها، فمن عدم الإنصاف التأكيد على أنّها لم تحقّق شيئًا يذكر. ففي بعض المجالات شهدنا تقدّمًا فعليًّا وإن غير ملموس حتّى الآن أو غير معروف على نطاق واسع. أمّا في المجالات الأخرى فهناك روحيّة تنمو بالرغم من الانعكاسات وهي تتجاوز حالات العداء المعلن والتجاهل إلى نوع من المسالمة أو الموادعة تيّسر طرح المشكلات والسعي إلى معالجتها.

أهمّ ما يستوقفنا من تقدّم على طريق استعادة الوحدة في الإيمان هو نجاح الحوار اللاهوتيّ في تجاوز الخلافات العقائديّة المتّصلة بمجمع خلقيدونيّة (٤٥١). فالكنائس الأرثوذكسيّة وشقيقاتها غير الخلقيدونيّة توصّلت في اجتماع شامبيزي (تشرين الثاني ١٩٩٠) وبعد سنوات من الحوار الرسميّ، إلى صياغة مشتركة للعقيدة الخاصّة بلاهوت المسيح. وهي تنتظر موافقة الكنائس الرسميّة لتصير بمثابة إعلان إيمان مشترك يؤدّي إلى قيام شركة كنسيّة كاملة بين العائلتين.

أمّا على صعيد «حوار المحبّة» فهناك علامات تقدّم، وإن كان هذا الحوار لا يخلو من التأزّم، تستحقّ الاهتمام والرعاية. حسبنا أن نذكر بعضها، ولو من دون تفصيل.

نشير، أوّلاً، إلى انضمام الكنائس الكاثوليكيّة إلى مجلس كنائس الشرق الأوسط (آذار ١٩٨٩) من حيث هو «اكتمال العقد» في هيئة ترى نفسها خادمة لتقارب الكنائس وتعاونها وأداة لشهادتها المشتركة. ويأتي هذا الانضمام تكريسًا لسنوات طويلة من المشاورات والعمل المشترك رفعت كلّ تردّد أو تحفّظ من هذه الجهة أو تلك. ولعلّه من أبرز ما يعد به هذا الانضمام هو الاستعجال في الاتّفاق على تعييد الفصح معًا. فبعدما تناول البحث مختلف جوانب المسألة، اقترب الجميع من اعتماد خيار واحد على صعيد المنطقة يأخذ بالاعتبار أهمّيّة التشديد على هويّة شرقيّة جامعة ويراعي ظروف بعض الكنائس الرعائيّة وينسجم مع ما سبق واعتمد في بعض البلدان العربيّة. الاتّفاق على تعييد الفصح معًا على صعيد المنطقة كلّها بالغ الدلالة من حيث العزم على تذليل

الحواجز غير العقائديّة التي زادت في حدّة الانقسام. وهو مؤهّل أن يسهم في تخطّي المواجهة بين «كبرياء وأخرى»[1].

وفي السياق نفسه، لا بدّ من الالتفات إلى الأوّليّة التي تعطى داخل مجلس كنائس الشرق الأوسط لمعالجة الجراح التي أصابت العلاقات بين المسيحيّين والتي ما زالت تعيق حوار المحبّة. هناك سعي جدّي للوصول إلى اتّفاق بشأن الاقتناص على مختلف أشكاله[2] لا يكون مجرّد تعهّد بعدم ممارسة ضغط وإغراء يؤدّي إلى سلخ مؤمنين عن كنيستهم الأصليّة أو تغريبهم عنها بل يتعدّى ذلك إلى تعزيز التشاور بين الرعاة في سبيل التعاطي مع «الأوضاع الشائكة» على نحو يجعل منها مناسبة لإحلال التلاقي بدل التنافر، والتعاون عوض التنافس. لذلك، يجري العمل من أجل وضع نوع من الدليل للسلوك المسكونيّ في الشؤون الرعائيّة يبيّن مجالات التعاون وسبلها ويساعد في تبديد الالتباسات التي تقوم، هنا وثمّة، بفعل التسرّع أو الغلوّ في الحذر.

وغنيّ عن القول إنّ المشكلات الرعائيّة بالرغم من خصوصيّتها المحلّيّة، تعني الكنائس كلّها وهي تُبحث على المستوى العالميّ وقد اكتسبت أهمّيّة متزايدة في الفترة الأخيرة خاصّة بعد أن أصدرت لجنة الحوار الكاثوليكيّ ـ الأرثوذكسيّ وثيقة حول الاقتناص والاتّحاديّة ـ الانضماميّة[3] (Uniatisme) وإصرار الكنائس الأرثوذكسيّة لاحقًا على إعطاء هذه القضيّة الاهتمام الأوّل فتستطيع بعدئذ معاودة الحوار في الشؤون العقائديّة.

نذكر أيضًا، في معرض تلمس علامات التقدّم، ازدياد الوعي بين المسيحيّين لأهمّيّة التعاون في خدمة الفقراء والتنمية وطلب العدالة والسلام.

---

(١) حسب عبارة للبطريرك إغناطيوس الرابع في معرض حديثه عن التقارب المنشود بين الكنائس، راجع:

Patriarche Ignace IV, *Jérusalem et le patriarcat d'Antioche*. Editions de l'Université de Balamand, 1991.

(٢) هناك ورقة عمل (مسوّدة ثالثة) تقترح مقاربة مسكونيّة لمشكلة الاقتناص، أعدّتها لجنة الإيمان والوحدة المنبثقة عن مجلس كنائس الشرق الأوسط بعد مناقشة طويلة وهي ما زالت مطروحة للبحث قبل إقرارها في الصيغة النهائيّة.

(٣) راجع الوثيقة الصادرة عن اجتماع اللجنة في فرايسنغ (ألمانيا)، حزيران ١٩٩٠.

فالمسؤوليّة بينهم واحدة، والجهود، بالرغم من التردّد أو العثرات، تتواصل في طريق التضافر والتكامل.

يبقى، أخيرًا، التشديد على أنّ الشهادة المسيحيّة في قلب الثقافة العربيّة وفي حوار صادق مع المسلمين تشدّ المسيحيّين بعضهم إلى بعض في دعوة واحدة. وما الاهتمام المشترك بإعادة اكتشاف التراث المسيحيّ العربيّ وإحياء التراثات الخاصّة لكلّ كنيسة من خلال الثقافة العربيّة إلاّ تعبيرًا عن ذلك.

وجه الكنيسة الحقيقيّ

إنّ التقارب المسكونيّ لا يحقّق غرضه الأخير ما لم يكسر حلقة الخوف والارتداد إلى هويّات نرجسيّة. وهو ليس تكاتفًا في وجه أحد بل يستدعي نهضة تكشف وجه الكنيسة الحقيقيّ من حيث هي هبة محبّة للعالم. لذلك فإنّ التزام المسيحيّين قضايا شعوبهم وتضامنهم مع مواطنيهم المسلمين هما في قلب شواغلهم المسكونيّة. فالانقسام بين المسيحيّين يحجب وجه المسيح، أمّا روح الوحدة الحقّ فإنّها تدفعهم إلى خدمة وحدة الناس كلّهم.

الملاحة العربيّة
في بحر الهند والخليج العربيّ والبحر الأحمر
حتّى مطلع القرن السادس عشر الميلاديّ

إبراهيم خوري

إشتهر سكّان السواحل، في جزيرة العرب، بالملاحة في الخليج العربيّ وبحر العرب وبحر القلزم وبحر الزنج منذ أقدم العصور. وجرت سفنهم في هذه المجامع المائيّة المترامية الأطراف طولاً وعرضًا، فوصلت في وقت مبكر جدًّا إلى مشارف أستراليا وإلى مرافئ الصين واليابان وكوريا من الجهة الشرقيّة، وبلغت جزيرة القمر ومسنيبجي وما وراءها من ناحية الجنوب. وتمّ ذلك كلّه في وقت كانت فيه آفاق ملاحة أوربة البحريّة ضيّقة إلى أقصى حدّ، تقتصر على مياهها الإقليميّة وعلى قطاعات محدودة من بحر الروم. وتتحدّث مستندات وافرة جدًّا ووثائق مكتوبة، عربيّة ويونانيّة، وهنديّة وصينيّة عن مهارة العرب بالملاحة البحريّة وعن تعاطيهم شتّى أشكالها، وعن تطويرهم إيّاها وجعلها فلكيّة تهتدي بالنجوم. ولا يسعنا في هذه العجالة الدخول في جميع التفاصيل المتعلّقة بها، فنكتفي بإعطاء صورة إجماليّة عنها، تتضمّن بعض الجوانب الأساسيّة عمّا سمّي بالملاحة العربيّة القديمة والملاحة الجديدة في بحر الهند والخليج العربيّ والبحر الأحمر حتّى مطلع القرن السادس عشر.

أوّلاً - مصطلحا الملاحة القديمة والملاحة الجديدة

ويعود مصطلح الملاحة القديمة والملاحة الجديدة إلى القرن الخامس

عشر. وقد وضعه اثنان من كبار منظري علم الملاحة العالميّين، هما أحمد بن ماجد العربيّ ووليام بورن الإنكليزيّ[1] في الملاحة الأوربيّة.

أ- ملاحة أحمد بن ماجد الجديدة والملاحة القديمة قبله

يستلزم عرض ملاحة ابن ماجد بداهة الاعتماد على نصوصه، واستبعاد نصوص غيره، لأنّ فكره هو المبحوث. ويقتضي الاعتماد على نصوصه الاستناد إلى جميع تصانيفه لا إلى بعضها دون البعض الآخر.

فأحمد بن ماجد كتب ٤٦ عملاً، خمسة أعمال منها نثريّة و٤١ عملاً شعريّة. وقد وصلنا من أعماله النثريّة كتاب الفوائد والفصول، أي ما يعادل ٣٣٠٠ سطرًا، خمسها استطرادات غير ملاحيّة نظنّها مدسوسة، فيبقى ما يساوي ٢٨٠٠٠ كلمة نثرًا، يقابلها ٤٦٠٣ أبيات شعريّة أو ٥٠٠٠٠ كلمة نظمًا. ويعني هذا الإحصاء البسيط أن نثر ابن ماجد (٢٨٠٠٠ كلمة) لا يمكن أن يتضمّن ما يحتويه شعره (٥٠٠٠٠ كلمة)، علمًا أنّ نثره وشعره يشكّلان وحدة متكاملة - هي ملاحته - ويؤدّي إهمال أيّ شيء منها إلى تشويه تصوّر ابن ماجد العلميّ في ملاحته.

وقد حقّقنا نثره وشعره كاملين وحللناهما، وطبعناهما تامّين في أربعة مجلّدات تحوي جميع ما قاله عن الملاحة القديمة وعن ملاحته الجديدة[2].

(1) «A Regiment for the Sea and other Writings on navigation», edited by E.G.R. Taylor, p.I : "The New Navigation, new because it made use of mathematics and astronomy", Cambridge, 1963.

(2) أنظر: أحمد بن ماجد منظر الملاحة الفلكيّة في المحيط الهندي وبحاره الشاطئيّة في القرن التاسع الهجريّ/ الخامس عشر الميلاديّ:

الجزء الأوّل: حياته، مؤلّفاته، إستحالة لقائه بفاسكو داغاما، تأليف إبراهيم خوري، دمشق، ١٩٨٩.

الجزء الثاني: شعره الملاحيّ، حاوية الاختصار في أصول علم البحار، ترجمتها الإنكليزيّة وترجمة السفاليّة، تحقيق وتحليل إبراهيم خوري، دمشق، ١٩٨٩

الجزء الثالث: شعره الملاحيّ، الأراجيز والقصائد، تحقيق وتحليل إبراهيم خوري، دمشق، ١٩٨٩

الجزء الرابع: كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد والفصول، تحقيق وتحليل إبراهيم خوري، دمشق، ١٩٨٩

الملاحة القديمة في منظور ابن ماجد

إمتدت الملاحة القديمة، في منظور أحمد بن ماجد، على زمن طويل جدًا، بدأ بركوب نوح البحر في عهد الطوفان، وانتهى في القرن التاسع الهجريّ/ الخامس عشر الميلاديّ، في أيّامه هو. ويرمز الطوفان وفلك نوح في ذهن ابن ماجد إلى وغول تاريخ الملاحة في القدم ويميّز ابن ماجد حقبتين في هذا التاريخ: حقبة الملاحة القديمة الأولى، وحقبة الملاحة القديمة المصلحة.

١ ـ حقبة الملاحة القديمة الأولى: من الطوفان إلى القرن الخامس الهجريّ/ الحادي عشر الميلاديّ

هذه الحقبة أطول الحقبتين، يعتمد إنهاؤها في القرن الخامس الهجريّ/ الحادي عشر الميلاديّ، على اطّلاع ابن ماجد على نسخة رهمانج منقولة عن رهمانج الليوث الثلاثة (محمّد بن شاذان، سهل بن أبان، الليث بن كهلان)، ومكتوبة بخطّ حفيد سهل بن ابان المسمّى إسماعيل بن حسن بن سهل بن ابان. وتاريخ هذه النسخة التي كتبها الجيل الثاني بعد الليوث، ٥٨٠ هـ/١٨٨٥ م في المخطوطتين الباريسيّة والظاهريّة، و٥٣٠ هـ/١١٣٦ م في المخطوطة التاجريّة. وهذا يعني أنّ الليوث عاشوا في القرن الخامس الهجريّ، وجمعوا رهمانجهم في أواخره على الأغلب.

ويذكر ابن ماجد من هذه الحقبة: المعلّم أحمد بن تبرويه ومؤلّفاته، والمعلّم خواشير بن يوسف بن صلاح الأركيّ ومؤلّفاته، وكان يسافر إلى الهند حوالى ٤٠٠ هـ/ ١٠٠٩ ـ ١٠١٠ م في مركب دبوكره الهنديّ.

ونلفت الأنظار هنا إلى أنّ لفظ مؤلّفات عند ابن ماجد يعني جملة معارف مجموعة جمعًا نقلاً عن الغير، دون بذل أي جهد عقليّ، ودون إجراء أي تجريب.

٢ ـ حقبة الملاحة القديمة الثانية أو حقبة الملاحة المصلحة: القرن ٥ هـ /١١ م ـ ٩ هـ/ ١٥ م

دامت هذه الحقبة ثلاثة قرون، هي السادس والسابع والثامن الهجريّة. ووقفت عند القرن التاسع الهجريّ الذي عاش فيه ابن ماجد. وأصلح فيها

الليوث الثلاثة الملاحة القديمة الأولى، فنقلوا بعض المعارف من مؤلّفات أحمد بن تبرويه ومن خواشير بن يوسف بن صلاح الأُركي، وقال عنهم أحمد بن ماجد في حاويته إنّهم أصلحوا شأن الملاحة القديمة الأولى:

الحمد للخالق ذي الجلالِ	القاهر الفرد بلا مثالِ
أحمده حمدًا كما هداني	إلى الصلاة على النبيّ العدنانيّ
فنظم تأليفِ ابن كهلانِ	وسهلِ والليثِ وَلَدْ شاذانِ
ذوي النهى ومصلحين الشانا	زخرف ربّي لهم الجنانا

ودوّنوا إجابات أهل كلّ برّ عن برّهم، ولم يركبوا البحر إلاّ من سيراف إلى مكران مدّة سبعة أيّام.

وقد انتشرت في هذه الحقبة رهمانجات وأراجيز كثيرة مماثلة، وصلت إلى أيّام ابن ماجد، كما يقول في مقدّمة حاويته النثريّة: «صنّفتُها ممّا سلك في عصري من الأراجيز والراهمنجات الواسعة المؤلّفة». وذكر على سبيل التخصيص الأرجوزة الحجازيّة أو الألفيّة التي نظمها والده ماجد.

٣ ـ مآخذ ابن ماجد على الملاحة القديمة المصلحة

لكن لابن ماجد ثلاثة مآخذ على الملاحة القديمة المصلحة تنصب على ثلاثة نواحي رئيسيّة:

الناحية الأولى: إنّ رهمانج الليوث الثلاثة وسواهم كتاب تجميع نقليّ مليء بالأخطاء يضيف إليه مَن يشاء ويحذف منه مَن يشاء ما يعنّ له.

الناحية الثانية: إنّ معارفهم الجغرافيّة قديمة اندرست البنادر والمدن التي تذكرها وتنكّرت سماؤها.

الناحية الثالثة: إنّ ملاحة الليوث وسواهم شاطئيّة يعتمد بحّارتها على البلد، لا على الهداية بالنجوم وعلى مجاراة البرّ، لا على الأغزار في الباحة.

لذلك قسا أحمد بن ماجد في حكمه عليهم إلى أقصى حدّ. وقال: «ولّما اطلعت على تآليفهم، ورأيته ضعيفًا بغير قيد، ولا له صحّة كلّيّة، ولا تهذيب، هذّبت ما صحّ منه»، ثمّ صبّ جام غضبه عليهم في قول آخر: «وربّما في العلم

الذي اخترعناه في البحر، ورقة واحدة تقوم في الصحّة والبلاغة والفائدة والهداية والدلالة بأكثر ممّا صنّفوه».

في جميع الأحوال، يبدو تاريخ الملاحة القديمة الأولى والقديمة المصلحة، عند ابن ماجد، ضحلا جدًّا وعامًّا جدًّا ومختصرًا غاية الاختصار، يقتصر على إعطاء صورة مبهمة سريعة وعابرة عن ثلاثة قرون (١٢ - ١٣ - ١٤) دون سواها ودون تدقيق البتّة. ولابن ماجد عذره في البقاء في الخطوط العامّة إلى أقصى حدّ، وفي إهمال القرون الغابرة الطويلة التي تبدأ بالألف الثالثة ق م، لأنّه عاش في القرن الخامس عشر، لا في القرن العشرين. فلا يمكن أن تتوفّر له المعلومات ولا الوسائل المتوفّرة لنا. ونظنّ أنّه يتوخّى إظهار نواحي الضعف عند الذين سبقوه مباشرة، لإبراز تفوّقه وإبداعه في ملاحته الجديدة التي يفاخر بها، ويحقّ له أن يفاخر.

ملاحة ابن ماجد الجديدة

يعتبر أحمد بن ماجد أنّ ملاحته جديدة، لا بل إنّه أوّل مَن كتب في علم البحر. ويقول عنها في قصيدته البليغة (نظمت قبل ٩٠٠ هـ/ ١٤٩٤ م):

كشفتُ نعلم ما سُبقتُ لمثله وكلُّ فتى يجني الذي هو زارع

ويعود ويؤيّد على الفكرة ذاتها في قصيدة ضريبة الضرائب (نظمت سنة ٩٠٠ هـ/ ١٤٩٤ م):

فخذ من علوم لا سمعت ولا ترى لذا العلم من غيري وذي لذّة العمر

وتتجلّى الجدّة عنده في التنظيم والتجريب والخبرة.

١ - التنظيم في ملاحة ابن ماجد الجديدة

فالتنظيم واضح في عرض ابن ماجد مبادئ الملاحة في أحد عشر فصلاً في «حاوية الاختصار في أصول علم البحار»، وفي تحديده موضوع كلّ فصل من فصولها، وفي تعيين عدد أبياتها الإجماليّ وعدد أبيات كلّ فصل منها على حدة، ممّا يوحي بأنّ ابن ماجد وضع مخطّطًا لأبحاثه قبل كتابتها شعرًا وقبل أدراج أبياتها في منظومة واحدة.

والتنسيق جليّ أيضًا في عرض الأفكار الفرعيّة في جميع فصول «الحاوية» وفي تسلسلها وترابطها. ويستطيع كلّ باحث أو قارئ، إذا أمعن النظر قليلاً، أن يتبيّنها، ويحصرها في فقرات تحوي الفقرة الواحدة منها فكرة بارزة واحدة. وهذا ما فعلناه عند نشرنا الحاوية سنة ١٩٧١.

ويتّبع ابن ماجد مخطّطًا ثابتًا لا يتغيّر في جميع قصائده وأراجيزه. فكلّها تبدأ بمدخل أو استهلال، وتنتهي بخاتمة، وما بينها متن يفصّل فكرتها الأساسيّة. ويستبعد من شعره الاستطراد والخروج عن الموضوع والحشو.

١٢ ـ التجريب في ملاحة ابن ماجد الجديدة

والتجريب وجه الجدّة الثاني عند أحمد بن ماجد، الذي عدّ حاويته حصيلته حيث يقول:

إنّ هذي حاوية المجرِّبِ ... لا شكّ عند كلّ العربِ

وطبّقه طيلة حياته، فقال:

وخذ منّي العلمَ الذي سمعته ... وجرِّب فأيّامي مضت بالتجاربِ

ويصرّ على تقيّد المعالمة بتطبيقه، ويقول:

لا تعتبر إلاّ بما جرَّبْتَهُ ... أو أن يكون الوصفُ قد حقّقتَهُ

ويستلزم التجريب تكرار التجارب على مدى زمنيّ طويل ليصبح قاعدة بحريّة. وقد وصل حدّ هذا المدى الأعظم عند ابن ماجد إلى ٥٠ سنة، كما جاء في «الكمّيّة» (نظمت سنة ٨٩٥هـ/ ١٤٨٩).

وصفت لكم تجريب خمسين حجّةٍ ... فشيّبن قلبي لا تقل شاب ظاهري

وفي القصيدة الذهبيّة أيضًا (٨٩٥هـ/ ١٤٨٩م):

ومَن بات يرعاهنّ خمسين حجّةً ... على طلب عاف الكرى في الغياهبِ

وفي مختصر كتاب الفوائد: «وما صنّفت هذا الكتاب إلاّ بعد أن مضت لي خمسون سنة، وما تركت صاحب السُّكّان وحده». ويبلغ ٤٠ سنة في بعض تجارب بحر القلزم إذ يقول: «فلمّا جاء زماننا، جرّبنا هذا وكرّرناه قريبًا من ٤٠

سنة»، و٢٠ سنة في بعض التجارب الأخرى: «فوالله ما صنّفتُ هذه القياسات المتخبات إلاّ بعد أن كرّرت عليها عشرين سنة». والحدّ الأدنى لمدّة التجريب أربعة أعوام، مثلما جاء في قسمة الجمّة على أنجم بنات نعش (٩٠٠ هـ / ١٤٩٤ م):

درت-الأقـاليم عـلى تهـذيبهـا أربـعـة أعـوام في تجـريـبـهـا

٣ ـ الخبرة في ملاحة ابن ماجد الجديدة

وتمثّل الخبرة عنصر الجدّة الثالث. ويعطيها أحمد بن ماجد أهمّيّة كبرى، حتّى إنّه يشترط أن يقرأ الملاّح الغرّ حاويته بإشراف معلّم ماهر يتولّى شرحها له، فقال:

والشرط لا تـقـرأ بـلا أسـتـاذ إن لم يـكـن لـلفـلك غـيـر حـادي

ويعدُّ رأيَ أهل الخبرة أصوبَ الآراء حين يقول:

أسـدُّ مـا في علـم أهـل البـحـرِ هـذا الحسـاب عنـد أهـل الخُـبْرِ

ويستشهد بأقوالهم في شروحه، ويقول:

بمـايـة والخمسـين لا شـكّ فـيـهم فخذ من إشارات الكرام ذوي الخُبْرِ

ب ـ الملاحة الأوربيّة القديمة والجديدة وملاحة وليام بورن وابن ماجد

الملاحة الأوربيّة القديمة

كانت الملاحة الأوربيّة القديمة بسيطة جدًا في المحيط الأطلسيّ قبل وصول البرتغاليّين إلى بحر الهند أي قبل القرن الخامس عشر عمليًا. وكانت شاطئيّة على وجه العموم.

١ ـ فقد كان الملاّحون الفرنسيّون البريتانيّون والنورماندّيون يعتمدون على مصنّف خاصّ بهم يسمّونه رهمانج البحر Le Routier de la Mer، وعلى

مجسّمات نافرة للسواحل ومداخل المراسي محفورة في الخشب، تدلّ على إشارات البرور. وكان الملاّحون الإنكليز يعتمدون عليه أيضًا بعد أن ترجمه لهم رويرت كوبلند، وطبعه سنة ١٥٢٨ تحت اسم The Rutter of the Sea.

٢ - ومكّن عامل جغرافيّ تمثّل في وجود عرق أرضيّ (ظهرة) مغمور بالماء، يتمدّ بين أوربة الغربيّة وأمريكة الشماليّة، صيّادي البحر البريتانيّين والنورمانديّين والإنكليز والبرتغاليّين والغاليسيّين، من الاكتفاء باستخدام البلد في رحلات صيد سمك إلى جزيرة الأرض الجديدة الواقعة عند مصبّ نهر سان لوران في كندة.

٣ - وتشهد الآت المركب على بساطة الملاحة الأطلسيّة القديمة: فلم تكن تشمل سوى البوصلة المغناطيسيّة مع بلد خفيف للأعماق الضئيلة، وآخر ثقيل للأعماق الكبيرة، وساعة رمليّة لقياس نوبة الساعتين.

الملاحة الأوربيّة الجديدة

١ - وأوّل من عرف الملاحة الجديدة البرتغاليّون الذين طبّقوها في أسفارهم إلى العالم الجديد، وسمّيت الملاحة جديدة لأنّها تستخدم الرياضيّات والفلك، وأساسها الجري على خطّ العرض للوصول إلى المكان المقصود.

٢ - وظلّ الإنكليز يجهلون الملاحة الجديدة حتّى منتصف القرن السادس عشر في عهد ملكهم هنري الثامن (ملك من ١٥٠٦ إلى ١٥٤٧). إلاّ أنّ رتشارد إيدن ترجم لهم فنّ الملاحة La Arte de Navegar لمرتين كورتيس الإسبانيّ. واطّلع وليام بورن (١٥٣٥ - ١٥٨٢) على هذه الترجمة وعلى ترجمة رهمانج البحر Le Routier de la Mer الفرنسيّ. فألّف كتابه «قواعد البحر» A Regiment for the Sea أي بعد مرور حوالى ٧٠ سنة على وفاة أحمد بن ماجد، وقرن كامل تقريبًا على تصنيفه «الحاوية» وكتاب «الفوائد في أصول علم البحر والقواعد». ولبورن أيضًا تقويم لثلاث سنوات من عام ١٥٧١ إلى عام ١٥٧٣، فيه ستّ عشرة قاعدة بحريّة.

الملاحة الجديدة عند وليام بورن وأحمد بن ماجد

لا نريد أن نقارن تفاصيل ما ورد في كتاب «قواعد البحر» لوليام بورن أو في تقويمه، بما جاء في حاوية الاختصار أو في كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد. لكن لا يجوز إغفالُ بعض أوجه الشبه المذهلة بين كلام وليام بورن وبين حديث ابن ماجد.

١ ـ ويسترعي الانتباه في البدء دخول لفظ «القواعد» Rules في عنوان بورن وفي متن تقويمه، تقابله كلمة «أصول» في الحاوية، وكلمتا «الأصول والقواعد» في كتاب الفوائد.

٢ ـ وتعالج القاعدة الأولى في تقويم بورن صفات الملاّح الجيّد، وكذلك مدخل كتابه قواعد البحر (الفقرة ٢٨).

٤ ـ وتتحدّث القاعدة الثامنة من تقويمه والفصل ٢٠ من كتابه قواعد البحر، عن الكواكب المستعملة في الملاحة وعددها ٣٢ كوكبًا.

ولجميع هذه النقاط مثيلاتها في ملاحة أحمد بن ماجد الجديدة، حتّى إنّ ا.جـ.ر. تايلر محقّق مخطوطة بورن أشار إلى الشبه[1] بينها وبين ابن ماجد. فإذا لاحظنا أنّ النصوص الملاحيّة العربيّة انتقلت إلى البرتغال بواسطة فاسكو داغاما الذي أرسلها إلى الملك مانويل قبل أن يعود من رحلته الأولى (١٤٩٧ م)، ثمّ انتقلت من البرتغال إلى أسبانية، حقّ لنا أن نتساءل ما إذا كان بورن قد تأثّر بملاحة أحمد بن ماجد النظريّة التي نتوخّى إجمالها في ما يلي.

ثانيًا ـ ملاحة أحمد بن ماجد النظريّة

أ ـ نظرة عامّة إلى الملاحة البحريّة عند ابن ماجد

١ ـ تعريف الملاحة البحريّة

الملاحة البحريّة هي إجراء السفينة في البحر من نقطة انطلاق أيّ بندر

(١) تايلر، قواعد البحر وأعمال أخرى عن الملاحة، ص ١٢١

أو مرسى إبحار، إلى نقطة وصول، أيّ بندر أو مرسى نزول، وإيصالها إلى قصدها بسلام في أقصر مدّة زمنيّة ممكنة، رغم ما يحتمل أن يعترض سيرها من صعاب ناشئة - إمّا عن الجوّ: مثل تبدّل الرياح أو تقلّبات الطقس أو هبوب عواصف أو تهطال أمطار - وإمّا عن المياه: مثل التيّارات المائيّة أو المدّ والجزر أو الأمواج - وإمّا عن التضاريس: مثل تغيّر الأعماق أو وجود نتوءات صخريّة أو عواري.

٢ - وصف السفينة العربيّة بإيجاز

وكانت السفينة العربيّة في عصر ابن ماجد أي القرن الخامس عشر تصنع من خشب السلج:

واعزم عزمًا يقصر الطير دونه واركب فياضًا من الموج زاخر
على ظهر معتد من الساج هلّلت عليه المسا والصبح سبع العشاير[1]

وتزيد حولتها على ألف بهار أي مائتي طنّ: «فإنّا مرارًا قد وجدنا بمراكب تزيد على محمل ألف بهار». وتجري بشراع أو شراعين:

أقول والفلك تجري بالشراعين في ليلة لم تر فيها الكرى عيني[2]

ويقول خبراء ملاحة القرون الوسطى إنّ طول السفينة العربيّة في بحر الهند بلغ في ذلك الزمان ٣٠ مترًا وغاطسها أربعة أمتار.

٣ - الملاحة البحريّة الساحليّة

وأبسط ملاحة الملاحة الساحليّة، التي تسير فيها السفينة مقابل الشاطئ، دون أن تغيب عنها رؤية البرّ. لكن لا يعني هذا الكلام أنّ طريقها خالية من الأخطار أو أنّها تستغني عن الحساب والهيئة. فهي تعرض السفينة إلى التلف لاختلاف عمق الماء أو شدّة تياري المدّ والجزر أو صدم الأمواج الراجعة أو الاصطدام بنتوء صخريّ غير معروف أو مفاجئ.

---

(١) نادرة الإبدال، البيتان ٤ و٥

(٢) الفايقة في قياس الضفدع وقيده سهيل، البيت الأوّل

ويقدّر أحمد بن ماجد نتائج جميع هذه المخاطر، فيشترط على ربّان السفينة معرفة إشارات قرب البرّ ويعدّدها:

والطين والحيّات والأطيار　　والحوت والحشيش خذ أخباري[1]

ويوصي باستعمال البّلد (بفتح الباء) وإبقائه في اليد. ويقيد ربّان السفينة الساحليّة بالجري على أخنان مختارة يحدّدها. بالتالي الملاحة الساحليّة فلكيّة شأنها شأن الملاحة في عرض البحر المسمّى الباحة.

٤ ـ الملاحة البحريّة في الباحة وشروطها (معارف فلكيّة وجغرافيّة وتقنيّة)

والملاحة في الباحة ملاحة بعيدة عن البرور، بل إنّها، على الأصحّ، تبدأ ساحليّة وتنتهي ساحليّة. وتمخر عباب البحر بين انطلاقها وبين بلوغها قصدها. فسفنها تغادر شاطئًا معيّنًا، وترسو في شاطئ آخر محدّد بدقّة، وتقطع مسافة طويلة، تغيب فيها رؤية البرّ عن أبصار ركّابها. وتقع هذه المسافة الطويلة في قاموس الماء وعمقه، على حدّ تعبير أهل اللغة، وفي الباحة على حدّ تعبير أهل البحر.

وتخلو هذه الباحة من المعالم خلوًّا تامًّا. فليس فيها إشارات يمكن أن يسترشد بها الربابين. فهي مجهولة وخطرة، ولا يهتدى فيها إلاّ بالنجوم. وفي ذلك يقول أحمد بن ماجد:

يا أيّها الناس إذا شيتم قولوا　　الأرض معلومة والبحر مجهول
من أجل ذلك قالوا إنّه خطر　　وراكب البحر مفقود ومحبول
فإن قضى الله يومًا بالركوب له　　لا يهتدى والسوا الزهر المشاعيل[2]

وتستلزم هذه الهداية الاطّلاع على معارف فلكيّة وجغرافيّة على حدّ قول ابن ماجد:

ونحن بالمعمور فوق الماء　　نجري بعلم الأرض والسماء[3]

(١) الحاوية، الفصل الأوّل، البيت ٢١
(٢) كنز المعالمة، الأبيات ١ ـ ٣
(٣) تصنيف قبلة الإسلام، البيت ٥١

فعلم الأرض هو الجغرافية، وعلم السماء هو الفلك أو الهيئة. ويضاف إلى هذه المعارف المعارف التقنية أي الخبرة في شؤون السفينة مثل استعمال آلاتها أو تفصيل قلعها. وسوف نستعرض جميع هذه المعارف تباعًا.

ب ـ المعارف الفلكيّة الأساسيّة في ملاحة ابن ماجد

يرى أحمد بن ماجد أنّ المعارف الفلكيّة الأساسيّة الضروريّة لإتقان الملاحة الجديدة، تشتمل على الإلمام بالأفلاك، وبتغريز الثوابت في فلكها الثامن، وبدورانها حول محور الأفلاك المتّجه من الشمال إلى الجنوب، وبتقاطع دائرة البروج ودائرة الاستواء في الاعتدالين الربيعيّ والخريفيّ. وتتضمّن أيضًا توزيع الكواكب على ٢١ صورة شماليّة و١٥ جنوبيّة و١٢ برجيّة، وحفظ المنازل والأخنان والكواكب المستعملة في الملاحة العربيّة وتطبيقاتها. وسوف نكتفي بالحديث بإيجاز عن دوران الكواكب حول محور الأفلاك، وعن المنازل والأخنان وكواكب الملاحة.

١ ـ دوران الكواكب حول محور الأفلاك

يلاحظ المراقب أو الراصد، حيثما كان، وجود جزء من كرة السماء فوقه، تبدو كواكبه غارزة فيه، تطلع وتغيب في الليل. وتبيّن لابن ماجد أنّ محور القطبين الكونيّين يقع في مستوى الأفق في بحر الهند، وينطبق مع الاتّجاه من الشمال إلى الجنوب، فقال:

فأنت بخطّ الاستوا ودليله   يكون لك القطبان بالما فحقّق[1]

ويقتضي هذا الوضع أن يرسم كلّ نجم في السماء دائرة عرض صغيرة توازي دائرة الاستواء الكونيّة. وتتوازى دوائر العرض التي ترسمها سائر النجوم، وتتعامد على دائرة الأفق. وتترتّب على هذه الظاهرة نتيجتان كبيرتان:

الأولى أنّ جميع النجوم تقطع مسافة نصف دائرة أي ١٨٠ درجة، واقعة فوق الأفق في ليلة واحدة أي في مدّة زمنيّة واحدة.

---

(١) القائية، البيت الخامس

الثانية أنّ سرعة دوران هذه النجوم أخفّ من ناحية القطب، لأنّ محيطات دوائرها أكبر.

٢. منازل القمر

منازل القمر ثمان وعشرون، نصفها شماليّة، وهي الشرطان، والبطين، والثريّا، والدبران، والهقعة، والهنعة، والذراع المبسوطة، والنثرة، والطرف، والجبهة، والزبرة، والصرفة، والعواء، والسماك ألأعزل، ونصفها جنوبيّة، وهي الغفر، والزباني، والإكليل، والقلب، والشولة، والنعائم، والبلدة، وسعد الذابح وسعد بلع، وسعد السعود، وسعد الأخبية، والفرغ الأوّل، والفرغ الثاني، وبطن الحوت أو الرشاء.

وتطلع إحدى منازل القمر كلّ ثلاث عشرة يومًا، فتسمّى الوتد الطالع، وتغيب منزلة مقابلة لها في الوقت ذاته، وتدعى الوتد الغارب أو الرقيب. وتصعد المنزلة الطالعة، وتصل إلى كبد السماء بعد ثلاثة أشهر، فيقال إنّها استقلّت، وتعتبر وتد السماء. ثمّ تهبط تدريجيًّا من مستقلّها، وتغيب بعد مضي ثلاثة أشهر ثانية، وتستمرّ بالانحطاط بعد غروبها مدّة ثلاثة أشهر ثالثة حتّى تصبح وتد الحضيض أو الأرض وترتفع شيئًا فشيئًا نحو مطلعها طيلة ثلاثة أشهر... وقد حدّدت أوقات الأوتاد على حساب النيروز والسنة البيزنطيّة في الفصل الرابع من «الحاوية».

ولا يهتدي المعالمة إلاّ بنصف المنازل في الليل، لأنّ النصف الآخر أوانه النهار، فلا يشاهد، لا بل تنقص منزلتان من النصف لأنّهما تطلعان مع طلوع الشمس فلا يستفاد منها.

٣ ـ أخنان دورة المركب أو أخنان الحقّة أو أخنان دائرة الأفق

الأخنان أجزاء دائرة محيطها ٢٢٤ إصبعًا، وعددها ٣٢ خنًّا، كلّ خنّ منها يساوي ٧ أصابع أو ١١١/٤ درجة.

وتسمّى الأخنان بأسماء النجوم على الوجه التالي: الجاه، الفرقد، النعش، الناقة، البار، الكاسر، السماك، الطائر، ثمّ الجوزاء، الشعرى،

الإكليل، العقرب، الحماران، السهيل، المحنث، سهيل (القطب). وتقسم إلى مشارق ومغارب أي إلى مطالع ومغايب.

٤ ـ كواكب الملاحة العربيّة والهداية بالنجوم

بلغ عدد أسماء كواكب الملاحة الواردة في تصانيف أحمد بن ماجد ٥٣٢ اسمًا، لا بدّ أن يسقط منها ٣٨٧ اسمًا تمثّل التسميات المترادفة وصور الكواكب والبروج والسيّارات، فيبقى ١٤٥ كوكبًا ومنزلة استرشد بها ابن ماجد، لكنّها تتضمّن ٢٥ كوكبًا ومنزلة لا يستطيع الربابنة العاديّون أن يستفيدوا منها. فيكون العدد الصافي المتوفّر للمعالمة ١٢٠ كوكبًا ومنزلة، يقابلها ٣٢ فقط عند الأوربيّين حتّى بعد أن انتقلت مبادئ الملاحة في بحر الهند إلى أوربة. إذن يهتدي معالمة العرب بأربعة أمثال ما يهتدي به معالمة أوربة. وتتضمّن كواكب هدايتهم أنور ٢٥ كوكبًا في السماء. فما معنى هذه الهداية.

تعتمد الهداية بالنجوم على أربعة عناصر، هي شبكة خطوط العرض، وجري السفينة في اتّجاه البندر المقصود، والتأكّد من صحّة الاتّجاه، والسفر في تاريخ محدّد.

العنصر الأوّل: شبكة خطوط العرض: خطوط العرض البحريّة خطوط وهميّة تتجه من الغرب إلى الشرق أو بالعكس، لا ترسم، بل يكتفي بتصوّرها ذهنيًا على أساس حفظ البنادر الواقعة عليها. وترقّم هذه الخطوط بالأصابع، وبأجزاء الإصبع كالنصف والربع ولا أكثر لأنّ الثمن في عرف الملاّحين العرب «نَفَسٌ أو ضِيَقٌ» يُتَسَاهَلُ به (أي زيادة أو نقص). والإصبع ١/٢٢٤ من محيط الدائرة أي ٧/٥ ٥ ٢٥ ٣٦ ١°. وكلّ إصبع ربع ذُبّان. وكلّ ذُبّان أربع أصابع. ويدرّج ترقيم خطوط العرض من شماليّ المحيط النهديّ إلى جنوبيه. لكن لا يشمل هذا التدريج الخليج العربيّ من جرون أي هرمز إلى البصرة، ولا النصف الشماليّ من البحر الأحمر من جدّة إلى أيلة أو إلى القلزم. ويعتمد في الشمال على نجم القطب أي الجدي أو الجاه. ويقاس ارتفاعه عند استقلال الصرفة ١١ إصبعا في جدّة ورأس الحدّ ورأس زجد وكمباية والبنجالتين ويتناقص إلى إصبع واحد باتّجاه الجنوب. ثمّ يؤخذ ارتفاع الفرقدين سبع أصابع في تلنج ودنج ونج وبندر شمطرة وفشت مقبل، ويتناقص إلى

إصبع. ويأتي بعده ارتفاع النعش أي خامسه وسادسه (الجون والعناق) اثنتي عشرة إصبعًا في سربية وجزيرة فالي ومنفية، وينتهي بنعش إصبع في بندر الشجرة. وبذا يصبح المحيط الهنديّ مغطّى بشبكة خطوط عرض عددها ثلاثون خطًّا(١١ للجاه + ٧ للفرقدين + ١٢ للنعش)، يمكن تجزئتها إلى النصف (٦٠ خطًّا) أو الربع (١٢٠ خطًّا). وتقع جميع بنادر هذا المحيط وبحاره الفرعيّة على أحد خطوط هذه الشبكة. وعلى هذا الأساس الفلكيّ، تتلخّص الملاحة البحريّة العربيّة بالانتقال من بندر إلى آخر واقعين على خطّ عرض واحد، أو من مرسى إلى آخر واقعين على خطّي عرض مختلفين. وهنا تبرز أهمّيّة جري السفينة في اتّجاه المرفأ المقصود (الديرة).

العنصر الثاني: جري السفينة في اتّجاه البندر المقصود (الديرة). خصّ أحمد بن ماجد الدير في حاويته بثلاثة فصول من أصل ١١ فصلاً (٥، ٦، ٧) أي ما جلته ٤٢٥ بيتًا من أصل أبياتها الـ ١٠٨٢ أو حوالى ٤٠٪ منها (٣٩,٢٨٪). وتعبّر هذه النسبة العالية عن أهمّيّة الدير في الملاحة العربيّة في جميع أنحاء المحيط الهنديّ. لكن يلاحظ أنّ الوصول إلى البندر المقصود لا يتوقّف دومًا على السير في أحد الأخنان بثبات، بل يمكن تجاوز هذا الخنّ والجري في الخنين الملاصقين له حتّى كشف برّ البندر المطلوب. ومهما كان المجرى، لا بدّ للمعلّم أن يتحقّق من صحّة اتّجاهه أي صحّة مجراه.

العنصر الثالث: التحقّق من صحّة المجرى: ويتطلّب التحقّق من صحّة المجرى التأكّد من سير السفينة في خنّ خطّ العرض الصحيح أو قربه، بقياس ارتفاع كوكب خطّ العرض (جاه، فرقدين، نعش)، وبقياس ارتفاع بعض الكواكب الشهيرة على ذلك الخطّ. فإذا لزم الأمر، تعاد السفينة إلى الاتّجاه القويم.

العنصر الرابع: السفر في تاريخ محدّد. ويستخدم المعالمة تقويمًا زمنيًّا يرجعون إليه لتعيين تواريخ أسفارهم وربطها بمعطيات النجوم التي يهتدون بها. وقد وقع اختيارهم على سنة خاصّة بهم سمّوها النيروز العربيّ، أو الهنديّ أيضًا. وتبدأ بطلوع منزلة الإكليل في ١٣ تشرين الثاني. وتطلع باقي المنازل الواحدة تلو الأخرى بعد انقضاء ١٣ يومًا على طلوع المنزلة السابقة ما عدا

الجبهة فلها ١٤ يومًا. وبذا يكون عدد أيّام النيروز العربيّ ٣٦٥ يومًا، ويصبح بالإمكان حساب تواريخ السفر إمّا على طلوع منازل القمر أو على السنة الشمسيّة.

جـ - المعارف الجغرافيّة الأساسيّة في الملاحة العربيّة الجديدة في بحر الهند

لا تقلّ أهمّيّة المعارف الجغرافيّة عن أهمّيّة المعارف الفلكيّة في ملاحة بحر الهند. وتأتي في طليعتها معرفة الرياح ومواقع السواحل والبنادر والجزر والإشارات. ولن نتحدّث هنا إلاّ عن الإشارات والرياح.

١ - الإشارات. فالإشارات ظاهرات بحريّة أو بريّة تمثّل علامات يستخلص منها المعالمة اقترابهم من البرّ أو وصولهم مقابل الجهة المقصودة وقد لخّصها ابن ماجد في حاويته، فقال:

أمـا الـذي يـسـل عن المسـافـه أو ديـرة الـبـرّ وكـل آفـه

. . . .

والـطين والحـيّـات والأطـيـار والحـوت والحشيش خـذ أخبـاري

. . . .

تـغـيُّرُ المـيـاه في الحـالات يحصـل من طـل ومـن حـايـات

. . . .

ثـمّ صـفـات الـبرّ والجـبـال أفـعـل بـتـجـريـبـك ولا تـبـال

٢ - الرياح. وقد كانت الملاحة شراعيّة في عصر ابن ماجد، فكان لا بدّ من معرفة الرياح التي يمكن أن تدفع السفينة، ومعرفة أوقات هبوبها للاستفادة منها. لذلك يشترط ابن ماجد على المعالمة الإلمام بها وبمعطياتها إلمامًا تامًّا ودقيقًا، ويعتبر أنّ المعلم الماهر يحفظ جميع أنواعها وأماكن هبوبها. وأوسع هذه الرياح انتشارًا وأشدّها تحكّمًا في ملاحة بحر الهند الرياح الموسميّة. لكن للخليج العربيّ وللبحر الأحمر رياحها الخاصّة أيضًا.

الرياح الموسميّة: ويسمّي أهل البحر الرياح الموسميّة الكوس أو المرحان أو الدبور عندما تهب من الجنوب الغربيّ وتتّجه إلى الشمال الشرقيّ أي نحو الهند وآسية الجنوبيّة إجمالاً. ويكون ذلك في ١٧٠ من النيروز / ٢ آيار. وتدوم حتّى ٣٤٠ النيروز/ ١٨ تشرين الأوّل. ويسمّونها الأزيب أو القبول أو

الصبا عندما يتبدّل اتّجاهها، وتأتي من الشمال الشرقيّ ذاهبة إلى الجنوب الغربيّ أو نحو برّ العرب الجنوبيّ وساحل أفريقية الشرقيّة. وتهبّ في ٣٤٠ النيروز/ ١٨ تشرين الأوّل، وتنتهي في ١٧٠ النيروز/ ٢ أيّار.

رياح الخليج العربيّ: ولا يفصّلُ ابن ماجد رياح الخليج العربيّ مثلما يفعل للبحر الأحمر أو عندما يتحدّث عن الرياح الموسميّة. ويذكر فقط الرياح الشرقيّة، والدفانة الآتية من الجنوب، وريح الشمال.

رياح البحر الأحمر: تهبّ على البحر الأحمر خمس رياح رئيسة: الريح الأولى الأزيب أو الجنوب (وهي غير أزيب الموسميّات)، وتهبّ من الخليج البربريّ (خليج عدن) مخترقة البحر الأحمر حتّى جدّة فالسويس، ولا تنقطع في زمن الموسميّات الجنوبيّة الغربيّة ولا في زمن الموسميّات الشماليّة الشرقيّة. والريح الثانية الشمال. والريح الثالثة الدبور وتسمّى أيضًا الرهدة والعوليّة وهبوبها بين ٢١ حزيران و٢٠ آب. والريح الرابعة الصبا، وتهبّ في ٢ أيّار. والريح الخامسة الصورم وهي نسيم البرّ والبحر.

د ـ المعارف التقنية الأساسيّة في الملاحة العربيّة الجديدة

تتشعّب المعارف التقنية في الملاحة العربيّة الجديدة، ويتطرّق ابن ماجد إلى بعضها تلميحًا أو بإيجاز وإلى بعضها الآخر تصريحًا وبالتفصيل. وتشمل هذه المعارف بناء السفن وتجهيزها بالعدد والآلات والأشرعة وبطاقم خبير يضمّ على التخصيص ربّانًا قديرًا أو معلّمًا ماهرًا، ومُسَكّنًا لا يغادر سُكّانَهُ أو دفّته، وفنجريًّا يستكشف الأفق من أعلى الدقل أو الصاري. ولا يسعنا استعراض جميع هذه النواحي، فنكتفي بالحديث عن الشراع العربيّ وعن آلات السفينة العربيّة.

١ ـ الشراع العربيّ. للشراع العربيّ أهمّيّة كبرى عند أحمد بن ماجد. فقد خصّه بنصّ فريد من نوعه في علوم البحر حتّى على المستوى العالميّ، يتألّف من سبعة وعشرين بيتًا، شرح فيها شكله وأبعاده، وتفصيله، ورتقه، وحباله. فشكله مربّع. ولا يقصد ابن ماجد بالمربّع المربّع المعروف هندسيًّا المتساوي الاضلاع، بل شكلاً رباعيّ الأضلاع يعطي أبعاده التي يستخلص منها أنّه شبه منحرف مائل. ويصف ابن ماجد تفصيل القلع بدقّة مرحلة

مرحلة. فيطلب من المعلّم أن يختار أرضًا مستوية، ويغرز فيها أربع ركائز متباعدة حسب العرف والعادة. ثمّ ينشر قطع أقمشة الشراع، ويضع على أطرافها المحوح أي الأمراس الداخليّة لتقويتها. يلي ذلك قيام الراتق أي الخيّاط بعمله، فيثني أطراف جوانب الشراع، ويضمّها بغرزات محدّدة العدد لكلّ جهة، ويركب الدرور في الجامور ويعقدها. وتجري جميع مراحل هذا العمل من مدّ الأقمشة حتّى إتمام الشراع تحت إشراف الربّان أو المعلّم.

٢ ـ آلات المركب العربيّ. تعدّد «حاوية» ابن ماجد آلات السفينة، وتجعلها ستًّا، هي حقّة المجرى، وآلة القياس، وحجر المغناطيس، والبلد، والفانوس، والرهنامج. وسيقتصر حديث هذه العجالة على الآلات الأربع الأولى.

حقّة المجرى: يقصد بها ابن ماجد دائرة الأخنان، ويسمّيها أيضًا حقّة الأخنان. وعدد أخنانها اثنان وثلاثون خنًّا. وكذلك دورة المركب اثنان وثلاثون خنًّا. وتحدّد دائرة الأخنان الديرة بأنواعها (ديرة الملّ وديرة المطلق وديرة الاقتداء) أي اتّجاه سير السفينة وطريقها أو ما يسمّى مجرى أو مجاري السفينة. لذلك دعيت أيضًا حقّة المجرى. ويعني سير السفينة في أحد الأخنان جريها في قطاع من الدائرة قوسه سبع أصابع أو ١٥′ ١١°، لا جريها على خطّ مستقيم يذهب من مركز الحقّة إلى نجم الخنّ الذي تتحرّك فيه السفينة وتسمّى الأخنان بأسماء النجوم الواقعة في قطاعها.

آلة القياس: يقصد ابن ماجد بها أداة بسيطة يؤخذ بها ارتفاع النجم. ويخبرنا أنّه يستخدم أداتين، أو جهازين، ويقول:

خطرت فيها زمانًا لم أكن فشلا بالحزم والعزم ربّان الجهازين (١)

والجهازان أو الآلتان هما الأسطرلاب والخشبة أو الخطبة.

الأسطرلاب

وقد ذكر الأسطرلاب في كتاب «الفوائد»، وقيل: والقطب ليس هو بنجم

---

(١) الفايقة، البيت ٢٤

بل مكانًا حائلاً بين المشرق والمغرب، يعرف بالأسطرلاب والمغناطيس. وقاس به ابن ماجد سهيلاً والعيوق، فقال في السفالية:

مع الربابين لها أيضًا حساب　　　قد قستهم هناك بالأسطرلاب

وأشار إليه في قصيدة قبلة الإسلام:

إن لم تكن خابر في علم الفلك　　　ولا بأسطرلاب علم قد سلك[1]

الخطبة أو الخشبة

وذكر ابن ماجد الخطبة والخشبة في مؤلّفاته بمعنى واحد. وهي آلة قياس ارتفاع النجوم الأساسيّة عنده. ولم يصفها قطّ. فحار الباحثون في شكلها. وتبيّن أنّ هذه الخطبة أو الخشبة ليست مؤلّفة من قطعة واحدة، بل إنّها مجموعة حطبات أو خشبات. ففي نصّ من كتاب الفوائد عددها اثنتا عشرة خشبة. وجاء في قصيدة ميميّة الأبدال أنّ عدد الخشبات ٢٤ خشبة:

قياسي من الأخشاب عشرون قطعة　　　وأربع إدراكًا على الوصل والختم

حجر المغناطيس: ولا يستغنى عن حجر المغناطيس في الملاحة حسب ابن ماجد، لأنّه دليل القطبين في رأيه ويوضع في بيت الإبرة. ويؤكّد ابن ماجد أنّه أوّل من ركب المغناطيس في حقّة، ويعتبر أنّ بيت الإبرة والحقّة تسميتان مترادفتان، تسمّيان السمكة أو سمكة الحقّة أيضًا. ولا تترك نصوص ابن ماجد مجالاً للشكّ في أنّ الإبرة المغناطيسيّة كانت مستعملة على السفن العربيّة في عصر ابن ماجد وحتّى قبله.

البلد (بفتح الباء): والبلد سلك متفاوت الطول يوضع ثقل في أحد طرفيه ليغوص في الماء. وتقاس به الأعماق البحريّة. ويشترط في صحّة قياسه أن يَبري أو يُبْري أي أن يلامس بَرى القعر أو ترابه يعني طينه.

وهكذا يتّضح أنّ ملاحة ابن ماجد متقدّمة جدًا، إذا ما قيست بالملاحة المعروفة قبلها. وقد كانت الملاحة على أنواع:

---

(١) تصنيف قبلة الإسلام، البيت ٤٥

أ ـ فعلى أساس القوّة المحرّكة، تتميّز

١ ـ ملاحة التجديف، التي تعتمد على تحريك السفن بالمجاديف، أي بقوّة الإنسان العضليّة،

٢ ـ عن الملاحة الشراعيّة التي تعتمد على حبس الرياح في الأشرعة لدفع السفينة وتسييرها قدمًا.

ب ـ وعلى أساس الهداية، تختلف

١ ـ الملاحة الشاطئيّة أو الساحليّة أو التسحّل (ابن حوقل) التي تهتدي بعلامات البرور[1] الفارقة المسمّاة إشارات،

٢ ـ عن ملاحة الباحة أو عرض البحر التي تهتدي بالكواكب. والكواكب تعني النجوم على الإطلاق في القرون الوسطى.

أمّا ملاحة ابن ماجد، فقد كانت شراعيّة فلكيّة، ساحليّة وباحيّة، منظّمة عقلانيًا. وقد ترجمت إلى اللغة السانسكريتيّة، ويقال إنّ ترجمتها موجودة في إسلاماباد. ونقلت إلى اللغة العثمانيّة[2]. وشاع استخدام نسخها العربيّة عند معالمة المحيط الهنديّ من شتّى الجنسيّات. لكن لا بدّ من اعتبارها ذروة تطوّر الملاحة العربيّة على مدى أربعين قرنًا: من عام ٢٧٠٠ ق م إلى عام ١٥٠٠ بعده مثلما هو ثابت من الوثائق التاريخيّة الملاحيّة والرحلات البحريّة القديمة الشهيرة.

ثالثاً ـ بعض الوثائق التاريخيّة الملاحيّة وبعض الرحلات البحريّة

ويطول بنا الحديث إذا أردنا إيفاء هذا العنوان حقّه من التوسّع. فنكتفي بالكلام بإيجاز جهد المستطاع.

---

(١) جمع برّ عند أهل البحر

(٢) كتاب المحيط لأمير البحر العثمانيّ علي بن الحسين

آ ـ **بعض وثائق العصور القديمة**: ونختار بعض وثائق العصور القديمة[1]:

١ ـ **ملحمة جلجامش العراقيّة (٢٧٠٠ ق م)**: فقد جاء في اللوح ١١ من ملحمة جلجامش العراقيّة العائدة إلى القرن السابع والعشرين ق م عن الطوفان وملاحة الباحة وفلك أوتانابشتيم ما يلي: «وفي اليوم السابع، أطلقت حمامة، فطارت ثمّ آبت، لأنّها لم تجد مكانًا تحطّ فيه. وفي اليوم السابع عشر عمل الطير الثاني، وهو سنونوة مثلها. وفي اليوم السابع والعشرين، شاهد الطير الثالث، وهو غراب، انحسار الماء، وعشش، ولم يرجع». وتذكر الملحمة أنّ «أويل ملاخي» أي الملاّح الأوّل أو رئيس الملاّحين كان يجري فلك أوتانابشتيم، ويحتفظ باقفال مستودعات الفلك. وهذا يعني أنّ الملاحة في عرض البحر كانت معروفة منذ ذلك التاريخ. واستمرّت مطبّقة في بحر الهند حتّى عام ٥٠٠ ق م مثلما جاء في محاورات بوذا في كتاب كافدهاسوتا الذي يؤيّد مواصلة استخدام طيور الاستطلاع في ملاحة الباحة: «في قديم الزمان، في الزمان الواغل كثيرًا في القدم، كان التجّار المسافرون في البحر في رحلة أوقيانوسية، يأخذون معهم طير استكشاف البرّ. فمتى غيّبوا الساحل، يطلقون الطير في الجوّ، فيتّجه إلى الشرق والجنوب والغرب والشمال والسمت وإلى الجهات الفرعيّة الواقعة بين هذه الجهات الأصليّة. فإن أبصر برًّا في أحد الآفاق، قصده ولم يعد. وإن لم ير برًّا، رجع إلى السفينة».

٢ ـ **الكتابات المسماريّة القديمة في معبد أنليل في نيبور (٢٤٠٠ق م)**: وثبتت الوثائق التاريخيّة قدم الملاحة العربيّة في الخليج العربيّ انطلاقًا من الإمارات والبحرين وعمان والعراق على وجه التخصيص، لا سيّما الكتابات المسماريّة المكتشفة في معبد أنليل في نيبور (نفر)، الخاصّة بسرجون الأوّل الأكديّ (٢٣٤٠ ـ ٢٢٨٤ق م)، التي تتحدّث عن سفن مليحة وماغان وتلوون، وكانت ترسو في ميناء أكد على نهر الفرات.

(١) طه باقر، ملحمة كلكامش. ص ٩٨.

عبد الحقّ فاضل، هو الذي رأى أو ملحمة تلقميش، ص ٣٨١

جيروليه والزر، الأمبراطوريّة الفارسيّة، دراسات جغرافيّة وأتنية عن الشرق الأدنى القديم، ويسبادن، ١٩٦٨، ص ٦٤ وما يليها

ب - **بعض وثائق العصور التاريخيّة**: ونشير إلى وثائق تاريخيّة مكتوبة، يونانيّة وعربيّة وصينيّة، تشهد على بقاء الملاحة العربيّة هامّة على مرّ العصور.

١ - **الطواف حول البحر الأحمر**: يعود هذا الكتاب، المحرّر باللغة اليونانيّة، إلى القرن الأوّل الميلاديّ. وقد ألّفه بحّار أو تاجر مصري يتقن اللغة اليونانيّة البحريّة (كيني). واستعرض فيه الملاحة في بحر الهند، لأنّ البحر الأحمر في عنوانه يقصد به هذا المحيط، لا البحر الأحمر الحاليّ. وقد قيل إنّ أرثره ثالثه تعني بحر الحمر أو بحر الفينيقيّين أو بحر الحميريّين. ويهمّنا منه ما جاء فيه من أنّ موزا (موشج أو مخا) أعظم سوق في أعظم منطقة يمنيّة حضارة آنذاك. وقد اشتهرت بربابنتها وبحّارتها وسفنها وتجارتها (الفصول ٢١ - ٢٤)، وسيطرت على أفريقية الشرقيّة حتّى مسنبيجي [١].

٢ - أخبار الصين والهند[٢]. يحوي هذا الكتاب كتابين في الواقع، ألّف أوّلهما التاجر سليمان في الثلث الأوّل من القرن الثالث الهجريّ، وصنّف الثاني أبو زيد السيرافي في الثلث الثاني منه. ويدوّن علاقات العرب البحريّة التجاريّة بالهند والصين، ويتحدّث عن طرق الملاحة بين الخليج العربيّ وبين آسية الجنوبيّة والشرق الأقصى.

٣ - أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسيّ البشاريّ من القرن الرابع الهجريّ. وقد ورد فيه: «وأمّا أنا فسرت فيه (البحر الصينيّ = بحر الهند) نحو ألفي فرسخ، ودرت على الجزيرة كلّها من القلزم إلى عبادان، سوى ما توّهت بنا المراكب إلى جزائره ولججه. وصاحبت مشايخ فيه، ولدوا ونشؤوا من ربانيّين واشاتمة ورياضيّين ووكلاء وتجّار، ورأيتهم من أبصر الناس به وبمراسيه وأرياحه وجزائره. فسألتهم عنه وعن أسبابه وحدوده. ورأيت معهم دفاتر في ذلك، يتدارسونها، ويعولون عليها، ويعملون بما فيها». ويدلّ هذا النصّ على أنّ مبادئ الملاحة كانت مدوّنة في دفاتر تسمّى راهمانجات أيضًا. وذلك قبل خمسة قرون من وضع ابن ماجد أصول ملاحته الجديدة.

(١) الطواف حول البحر الأحمر، القسم الثاني، التراث العربيّ، تموز ١٩٨٨؛ ص ١٠٦ وما يليها

(٢) أخبار الصين والهند، تأليف سليمان التاجر وأبي زيد السيرافي، تحقيق وتحليل إبراهيم خوري، دمشق، ١٩٩١.

٤ ـ **تاريخ ثغر عدن** للعلاّمة عفيف الدين عبدالله الطيّب بن عبدالله بن أحمد، بامخرمه الحميريّ، ويقع في جزئين، يشمل ثانيهما التراجم. وقد جاء فيه عن الشاعر التكريتيّ ما يلي: «لم يكن يتعالى الشعر، وإنّما كان تاجرًا، لديه فضل، فخرج من بلده مسافرًا في البحر، فانكسر به المركب على قرب من مرباط، وغرق ما كان معه من تجارة وغيرها، وسلم هو بنفسه» (ص ٣٢ - ٣٦). فدخل مرباط، ومدح سلطانها محمّد بن أحمد الأكحل بقصيدة، فأجازه بمركب. ثمّ وهبه سلطان عدن طغتكين بن أيّوب مركبًا ثانيًا بشحنة. ويدلّ تهادي المراكب على ازدهار بناء السفن والملاحة والتجارة البحريّة.

٥ ـ **الكامل في وصف سواحل المحيط** لماهوان. وهو كتاب صينيّ ألّفه صينيّ سنة ١٤٣٣ م/ ٨٣٧ هـ، ووصف فيه سفن حملات الصين السبع وطرقها البحريّة واحتلالها سواحل بحر الهند، كما وصف هرموز وظفار وعدن وبلاد المربّع السماويّ (مكّة). وقد أشار إلى مهارة علماء الهيئة في عدن، وذكر نشاط التجارة البحريّة في البنادر العربيّة.

جـ ـ **بعض الأسفار القديمة**. وهنالك وجه مشرق آخر للملاحة العربيّة في بحر الهند، يحسن إبرازه لتكتمل الصورة عن الملاحة القديمة التي لا يجوز الإقلال من شأنها. وهو قيامها بأسفار طويلة وقطع سفنها بحر العرب والبحر الأحمر والخليج العربيّ طولاً وعرضًا، رغم وسائلها المحدودة. من ذلك أيضًا دوران الفينيقيّين حول أفريقية الذي نختم به هذا المقال وننقل وصفه عن هيرودوتس: «نحن نعرف أنّ البحر يغمر شواطئ ليبة (يقصد قارّة أفريقية) من جميع جهاتها ما عدا مكان التصاقها بقارّة آسية. وكان فرعون مصر نكاو أوّل من قام بهذا الاكتشاف، بعدما كفّ عن شقّ القناة التي كان قد باشر فتحها بين نهر النيل والخليج العربيّ (يعني البحر الأحمر الحاليّ)، وأنزل إلى البحر عددًا من السفن اختار لها ملاّحين فينيقيّين. وأمرهم أن يبحروا إلى مجاز هيراقليس، ويرجعوا إلى مصر مارّين به وبالبحر المتوسّط. فانطلق الفينيقيّون من مصر عن طريق «أرثره ثالثه» (بحر الهند)، ودخلوا الأوقيانوس الجنوبيّ. وعندما جاء الخريف، نزلوا إلى البرّ حيثما وصلوا، وبذروا قمحًا في حقل من الأرض، وانتظروا حتّى اينع وحصدوه. ثمّ استأنفوا سيرهم، وانقضت سنتان كاملتان

على سفرهم. ولم يعرّجوا على مجاز هيراقليس إلاّ في السنة الثالثة. وأنجزوا رحلتهم البحريّة وعادوا. وأعلنوا بعد رجوعهم - لكن أنا لا أصدّقهم - أنّ الشمس كانت على يمينهم عندما داروا حول ليبية (أفريقية)[1].

(١) هيرودوتس، الكتاب الثاني

الخوري أرسانيوس الفاخوريّ (١٨٠٠ - ١٨٨٣)
أضواء جديدة على سيرته ومؤلّفاته

هيام ملاّط

الخوري أرسانيوس الفاخوريّ من رجالات النهضة الأدبيّة والثقافيّة في لبنان. تقلّب في مراكز القضاء خلال النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، وقد أتاحت له الظروف السياسيّة ومعاطاته الشخصيّة، ولا سيّما صداقته مع القنصل البريطانيّ ريتشارد وود، أن يتوقّف عن كثب إلى حقائق سياسيّة بارزة تتعلّق بأزمة لبنان في أواسط القرن التاسع عشر، قام بتدوينها في تاريخ له ما زال مخطوطًا، قمنا بضبطه وتحقيقه لإصداره. وكانت هذه المبادرة مناسبة لإلقاء أضواء جديدة على سيرة الخوري أرسانيوس الفاخوريّ ومؤلّفاته.

أمّا الخوري أرسانيوس الفاخوري، صاحب هذا التاريخ، فهو فارس ابن يوسف إبراهيم الفاخوري، ووالدته شقيقة سعد الخوري، مدبّر الأمير يوسف شهاب، «وقد ورثت من أهلها ربع قرى بلاّ والحصين ومغر الأحول (وهي قرية في الكورة)»[١]. ولد في بعبدا عام ١٨٠٠[٢] في منزل كائن على تلّة صغيرة بالقرب من كنيسة بعبدا الرعائيّة، حيث قام الشاعر الياس إدّه ببناء دارته وبجوار المنزل الذي بصر فيه النور الشاعران تامر ملاّط وشبلي ملاّط. وكان لفارس شقيقان سعد وخليل[٣].

---

(١) داغر: لبنان - لمحات عن تاريخه وآثاره وأسره، جونية، ١٩٣٨، ص ٥٣٢

(٢) يقول الأب شيخو في المقال المشار إليه أنّه ورد في العدد ٣٨٧ من جريدة المصباح أنّه ولد سنة ١٨٠١ (المشرق، سنة ١٩٠٠، ص ٦٠٦). ولكن استقرّ رأي جميع الأدباء والمؤرّخين على أنّ ولادة الخوري أرسانيوس كانت عام ١٨٠٠.

(٣) خلافًا لما ورد في ترجمة الأب شيخو للخوري أرسانيوس الفاخوريّ الذي قال إنّ شقيقه كان اسمه يوسف، دون الإشارة إلى اسمه الحقيقيّ قبل دخوله الكهنوت.

أمّا خليل، الذي أخذ اسم يوسف، عندما رقّي إلى درجة الكهنوت، فإنّه يتبيّن من سجلّ أسماء تلامذة مدرسة عين ورقة بين ١٧٩٧ و١٨٧٧، الذي قام بنشره الأب ناصر الجميّل[١]، أنّ خليل ابن يوسف الفاخوريّ من بعبدا قد دخل في شهر شباط ١٨٢٧ إلى مدرسة عين ورقة وهو يبلغ السادسة عشرة من العمر، أي أنّه من مواليد ١٨١١. وقد أشير في السجلّ، مقابل اسمه، أنّه دخل الكهنوت. والخوري يوسف الفاخوريّ خدم أبرشيّة بيروت أربعين سنة وكان من جملة المرشّحين للأسقفيّة بعد موت المطران طوبيّا عون. وقيل إنّه عرضت عليه الأسقفيّة فرفضها تواضعًا، على حدّ قول الأب شيخو[٢].

القسم الأوّل: حياة الخوري أرسانيوس الفاخوريّ (١٨٠٠ - ١٨٨٣)

يقول نسيم نوفل في مؤلّفه عن يوسف بك كرم «إنّ عائلة الفاخوريّ من كفار العربيّ في شماليّ لبنان، وإنّ لقب الفاخوريّ تغلّب عليها عندما نزح أحدهم وسكن قرية بعبدا من ساحل بيروت وضمن فيها الفاخورة. وقد اشتهر منها المطران جبرائيل (والأصحّ يوسف) الفاخوريّ والخوري أرسانيوس الفاخوريّ الذي كان قاضيًا لحكومة الجبل، في غزير عام ١٨٣٨، مع جرجس يمين من أهالي إهدن»[٣].

أمّا الخوراسقف يوسف داغر التنّوريّ فيقول في تاريخه[٤] ما يلي بعد سرد ما ورد في كتاب نوفل. «والأصحّ أنّ بيت الفاخوريّ فرع من آل بيروتي». ضمن الجدّ القديم فواخر بيروت فلقّب بالفاخوري وانتقلت سلالته إلى بعبدا.

---

(١) الأب ناصر الجميّل:
Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe, Beyrouth, 1984, Tome 2, p. 1061

(٢) الأب شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٧.

(٣) نسيم نوفل، كتاب بطل لبنان الشهير الطائر الصيت المرحوم يوسف بك كرم: ص ٨٣، طبع في المطبعة الوطنيّة في الإسكندريّة عام ١٨٩٦.

(٤) الخوراسقف يوسف داغر التنوريّ: لبنان - لمحات عن تاريخه وآثاره وأسره، جونيه، ١٩٣٨، ص ٥٣١.

ومنهم المطران يوسف الفاخوريّ مطران اليمونة الذي أمر بأن يجتزّ قبل وفاته على ما جاء في التاريخ الموجود عند الخوري يوسف العنداريّ في بلاّ[1]. ويقول الخوراسقف داغر إنّه «اشتهر بالتقى والوعظ، ومن تلامذته أفراد من آل إدّه ونقّاش وقيقانو، نخصّ بالذكر منهم مارون نقّاش ونعوّم قيقانو الذي مثّل دورًا هامًّا في عهد المتصرّفين وتقلّب في المناصب العالية. وقد وقف الخوري يوسف لكرسيّ بيروت أربعين ألف قرش ذهب، على ما هو مدّون في السجلاّت»[2]. والخوري يوسف هو الذي وقف على طباعة بعض مؤلّفات شقيقه أرسانيوس، كما سنذكر فيما بعد. أمّا الأخ الثاني سعد فيقول الأب شيخو أنّ وفاته كانت عام ١٨٥٩[3]، ولم يذكر لنا المؤرّخان أيّ أمر بشأنه.

أمّا يوسف الفاخوري، والد فارس، فتوفاه الله ميتة صالحة عام ١٨٢٥. ورثاه ابنه فارس في أوّل قصيدة بلغتنا من نظمه أورد منها الأب لويس شيخو بعض الأبيات في ترجمته المذكورة للخوري أرسانيوس[4].

وهذا الأخير ظهرت على وجهه ملامح الذكاء منذ صغره، فأرسله والده سنة ١٨١١ إلى مدرسة الروميّة فبقي فيها مدّة[5]، ثمّ قصد مدرسة عين ورقة الشهيرة، وهي أمّ مدارس لبنان ومطلب كلّ لبنانيّ رغب العلم والشهرة والثقافة في تلك الأيّام، بحيث إنّه يتبيّن من سجلّ أسماء الطلاّب هذه المدرسة أنّ «فارس ابن المعلّم يوسف الفاخوريّ من بعبدا قد دخل المدرسة في ٤ تمّوز ١٨١٩»[6]. ولكن لم يبق سوى خمسة أيّام، ثمّ عاد عام ١٨٢١ وارتسم كاهنًا باسم أرسانيوس[7].

(١) يقول الأب لويس شيخو في ترجمة الخوري أرسانيوس الفاخوريّ المنشورة في مجلّة المشرق أنّ أبا إبراهيم (جدّ الخوري أرسانيوس) كان يدعى يوسف، ويسكن بيروت فدعي لذلك بالبيروتيّ، ولقّب بالفاخوريّ لأنّه ضمن فواخيرها مدّة، ثمّ انتقل إلى بعبدا (المشرق، ١٩٠٠، ص ٦٠٦. ملاحظة رقم ٢).

(٢) داغر، المرجع المذكور، ص ٥٣٣.

(٣) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٧.

(٤) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٨.

(٥) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٧.

(٦) خلافًا لما ورد في ترجمة الخوري أرسانيوس الفاخوريّ للأب شيخو الذي زعم فيها أنّه دخل إلى مدرسة عين ورقة عام ١٨١٤ (تراجم المشرق ١٩٠٠، ص ٦٠٧).

(٧) ناصر الجميّل: المرجع المذكور، صفحة ١٠٥٧.

ولمّا دخل فارس تلك المدرسة، انكبّ فيها بكلّ نشاط إلى درس العربيّة بكلّ فروعها والطليانيّة واللاتينيّة والسريانيّة والمنطق والفلسفة واللاهوت النظريّ والأدبيّ والحقّ القانونيّ والشريعة المدنيّة، ونبغ بجميعها حتّى أصبح ممّن يشار إليهم بالبنان في عصره.

وممّا تفرّد به درس التاريخَين المدنيّ والدينيّ. روي عنه أنّه كان يسرد حوادث الأزمنة السالفة ببداهة عجيبة حتّى إنّ مَن يسمعه كان يخيّل له أنّه يقرأ كتابًا مطوّلاً بإزاء عينيه، لا أنّه يذكر ما استظهره بالدرس وحفظه على ظهر القلب. وكان مع ذلك كلفًا بأخبار العرب، عالمًا بأيّامهم واعيًا لأمثالهم، يروي عن قدماء شعرائهم ما تيسّر له من القصائد. فجادت بذلك قريحته وأخذ ينظم الشعر الجيّد السلس[1].

وما لبث أن انتدبته إدارة مدرسة عين ورقة إلى التعليم سنة ١٨٢٤، فكان أستاذًا ماهرًا يحسن تلقين الدروس. ومن تلامذته، في هذه الحقبة، غبطة البطريرك السعيد الذكر بولس مسعد. وقد روى الأب شيخو الحادثة التالية التي حصلت مع الخوري عندما كان أستاذًا، وقد أخذ يؤنّب في يوم من الأيّام تلميذه البطريرك العتيد، لبعض قصور صدر منه في دراسة أمثولته. «فقال له أحد الكهنة الأفاضل اسمه عبدالله: يا معلّم فارس، أهكذا توبّخ من يصير يومًا بطريركًا على الطائفة المارونيّة؟ وكان الخوري أرسانيوس يروي بعدئذٍ هذه الفكاهة ويتعجّب من فراسة قائلها»[2].

---

(١) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٧.

(٢) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٨. لم نتمكّن من تأكيد هذه الرواية، كما أنّنا لم نتمكّن من تحديد هويّة الكاهن عبدالله، رغم مراجعتنا لائحة أسماء تلاميذ مدرسة عين ورقة لعامَي ١٨٢٤ و١٨٢٦. فلا يوجد أحد يحمل اسم عبدالله من التلاميذ الذين دخلوا المدرسة مع البطريرك مسعد عام ١٨٢١، وليس هناك سوى شخصان حملا اسم عبدالله، على ما يستدلّ من السجلّ، وعلمًا أنّهم لم يدخلا الكهنوت بين ١٨٢٠ و١٨٢٦، عشيّة سفر البطريرك مسعد إلى روما لمتابعة دروسه وترقية الشمّاس فارس إلى رتبة الكهنوت عام ١٨٢٦ واستدعائه إلى الكرسيّ البطريركيّ. وهذان الشخصان هما: عبدالله ابن إيليّا غصن، من الشيّاح، دخل المدرسة في ١٥ نيسان ١٨٢٠، وهو يبلغ من العمر الرابعة عشر، وعبدالله طنّوس الأسمر، من ذوق الخراب، دخل المدرسة عام ١٨٢٥، وهو يبلغ من العمر الرابعة عشر أيضًا.

وبقي الشمّاس فارس في منصب التدريس سنتَين إلى أن اتّصل خبره بغبطة السعيد الذكر البطريرك يوسف حبيش، فاستدعاه إلى كرسيّ البطريركيّة في بكركي ورقّاه إلى رتبة الكهنوت سنة ١٨٢٦ ودعاه باسم أرسانيوس وكان بتولاً(١).

ويتبيّن من مراجعة الجارور الخاصّ بالبطريرك مسعد، عندما كان كاهنًا وكاتمًا لأسرار البطريركيّة، أنّ الخوري أرسانيوس كان يراسل البطريرك العتيد. وقد عثرنا على رسالتَين منه موجّهتَين إلى الخوري بولس مسعد، ننشرها للمرّة الأولى، عن الأصل الموجود في جارور البطريرك مسعد في بكركي، المخصّص له عن الحقبة التي كان فيها كاهنًا وكاتمًا لأسرار البطريركيّة.

في ٢٢ تموز ١٨٣٠ وجّه الخوري أرسانيوس الفاخوريّ الرسالة التالية إلى الخوري بولس مسعد - ضمّنها في نهايتها إشارة إلى قضيّة أسعد الشدياق التي شغلت المقامات الزمنيّة والدينيّة خلال فترة طويلة من أيّام البطريرك حبيش.

«٢٢ تموز سنة ١٨٣٠ للخوري بولس مسعد

حضرة الأب المحترم.

غب لثم أياديكم الطاهرة والتماس درر أدعيتكم الفاخرة نبدي أنّ الداعي لرقمه هو أوّلاً مجرّد السؤال عن غالي رياضكم وكمال راحتكم إن شاء الله تكونوا بكلّ راحة وانشراح نؤمل التطمين على ذلك. والثاني أنّه قد بلغنا في الأخبار المتناقلة خبر ارتقايكم درجة الكهنوت السماويّة إلاّ أنّنا غودرنا من المخبرين ما بين تحقيق ذلك وعدمه متردّدين ثمّ بعده فزنا بمَن رجّح بل فضّل التحقيق على عدمه وأكّد لنا صدق الخبر المذكور فشملنا وتّئذٍ سرور لا يوصف وحبور لا يكيّف وبادرنا حالاً برقمه تهنية بما أنعمه الباري الجواد عليكم من وفور سخاية وهو انتخابه إيّاكم إلى هذه النعمة الفايقة والدرجة السامية فبالحقيقة أنّ الروح القدس قد انتخب مَن هو مزيّن بالأوصاف الفريدة ومجمّل بالخصال الحميدة المقتضي وجودها فيمَن يدعوه تقدّس اسمه لاقتبال هذه

(١) شيخو، المرجع المذكور، صفحة ٦٠٨.

الدرجة المختصّة بخدمته عزّ وجلّ وأنكم أهل لذلك فلتكن درجة مباركة وعربون خلاص نفسكم تخدمون بها وبالتي أعلا زمانًا مديدًا وأنتم بأكمل النعم والتوفيق وأتمّ الرياضة والراحة والانشراح ونؤمل كلّ وقت صلة أسطر بركتكم المطمّنة على غالي رياضكم مهما يلزم من الخدمة لا تقبونا ونقبل أياديكم.

في ٢٢ تمّوز ١٨٣٠

طالب دعاكم

الخوري أرسيانوس الفاخوري

ثمّ إنّ المخبر قد أشفع وتر خبر ارتقايكم المذكور المسر بخبر ثان قد زادنا سرورًا وأفعم فؤادنا حبورًا وهو أنّ ابن عمّتكم أسعد قد هجع عمّا كان عليه وغيّر تلك الحالة ورجع إلى إيمانه الأوّل الحقيقيّ وأخرج من حيث كان. فنؤمل أنّ حسن عندكم تكرّموا علينا بتعريف حقيقة الأمر وكيف جرى ذلك وكيف تمّ مفصّلاً ولا مواخذة بتعب سرّكم وإن كان ذلك حقيقيًّا أهدوه من نحونا ما وجب بعد السؤال عن صحّته».

وفي ١٨ تمّوز ١٨٣٧، أرسل الخوري أرسانيوس الفاخوريّ برسالة إلى الخوري بولس مسعد يقول له فيها:

«حضرة الأب الجزيل الاحترام»

غب لثم أياديكم الطاهرة والتماس درر أدعيتكم الفاخرة نعرض أنّه لفي أيمن أنّ وفد إلينا تحريركم المرقّم في ١٦ الجاري وحمدناه على رفه نواحيكم السليم ومن نحوه بحوله تعالى وحسن دعاكم حايزون تمام الصحّة المرجو لحضرتكم أكملها وأحسنها فربّنا يديم لنا حسن معروفكم وودّكم وجوابكم السابق وصل لنا. والبيت المفرد مع البيتين المتضمّن بها عدد النجوم السيارة والأبراج المرقومين بجانب تحريركم اطّلعنا عليهم قد انسرينا بهم جدًّا وصرنا نضعهم بشرح الديوان الذي تتمنّاه وقابلناه من مدّة فالموجود منه الآن سبع أو ثمان نسخ تامّة وحسب أمر غبطته درّسنا الأولاد الطبيعيّات وقبل تاريخه بيوم بديناهم في درس الذمّة وابتدأوهم في الأفعال البشريّة تبقوا تخبروا غبطته في وقت مناسب غب أهدايه من نحونا ما وجب منّا مواطي أنّ دامه الطاهرة

والسؤال عن شريف خاطره. ومن نحو ولدكم عبدالله الحلبيّ بلغ الآن في القراءة ستار السبت بالشحيمة ولكنّها مستقضي فيا وجدنا له شحيمة كاملة فإن تيسّر معكم شحيمة كاملة له أرسلوها له ونحن نوفي ثمنها. ومن الجهة رغبته كان أظهر قلّة رغبة عملنا له كم كف فاصطلح فإن شاء الله بدعاكم وهمّتكم يصحّ وتحصل منه الإفادة للغير والغاية المقصودة منكم ومنّا هذا غب الرجا بأن تطمّنوا دائمًا عن صحّتكم المأثورة لأنّها عندنا أفضل ما يومل وأشرف ما يسأل مكرّرًا لثم أياديكم.

في ١٨ تمّوز ١٨٣٧

الداعي لكم

الخوري أرسانيوس الفاخوري»

ونعود إلى السيرة التي كتبها الأب شيخو فنقول عن هذه الحقبة إنّ البطريرك حبيش رغب «أن يتولّى الخوري أعمال القضاء في جبل لبنان فوجّهه إلى المطران جبرائيل الناصريّ»(١) ليأخذ عنه الفقه. وهذا ما فعله الخوري أرسانيوس فقد درس الفقه «حتّى أتقن أصوله وأدرك متاعبه. ثمّ استدعاه إليه البطريرك ثانية نحو سنة ١٨٢٧ واتّخذه كاتبًا لأسراره في بكركي فلزم الكرسيّ البطريركيّ ثلاث سنوات يخدم طائفته بما عنده من الغيرة والنشاط لا تأخذه في إتمام واجباته لومة لائم. ثمّ طلب القاصد الرسوليّ لوزانًا من غبطة البطريرك المذكور كاهنًا تقيًّا عالمًا يعرف جيّدًا اللغتين العربيّة واللاتينيّة ليتّخذه له كاتبًا وترجمانًا في شؤون القصادة. فصدر أمر البطريرك إلى كاتب أسراره ليتحوّل إلى هذا المنصب الجديد. فقام الخوري أرسانيوس بهذه الوظيفة أحسن قيام مدّة سنة حتّى تعين القاصد أسقفًا على بيالا في إيطاليا»(٢).

وفي سنة ١٨٣١ عاد الخوري أرسانيوس إلى التدريس بإذن من البطريرك حبيش في مدرسة مار عبدا هريريا. وكان يدرّس فيها العربيّة واللاتينيّة «وأحسن الخوري أرسانيوس في هذه المدرسة التعليم والتدقيق وأجاد في الالقاء

(١) يراجع في شأن المطران جبرائيل الناصريّ، مجلّة أوراق لبنانيّة، السنة الثالثة، ١٩٥٧، ص ٣٧ - ٣٨.

(٢) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٩.

والتثقيف. وممّا يخبر أنّ تلاميذه حازوا جميعهم قصب السبق ونالوا الرتب الممتازة في لبنان منهم سيادة الحبر العالم المفضال يوحنّا الحبيب مؤسّس جمعيّة المرسلين في الكريم والطيّب الأثر الشيخ بشاره الخوري والخوري عبدالله العقيقيّ الذي قضى في الجبل على أيّام رستم باشا والخوري أنطون حبيش والخوري فرنسيس زوين رئيس دير مار روحانا والدكتور غالب البعقلينيّ وغيرهم الذين اشتهروا في زمانهم بمعرفة اللغات والآداب».

ولكن يتبيّن من مراجعة ترجمة المطران يوحنّا الحبيب[1] أنّه لم يدخل يومًا إلى مدرسة مار عبدا هرهريا، كما أنّ لحد خاطر قد أشار في كتابه عن الشيخ بشاره الخوري الفقيه إلى كلام الأب شيخو قائلاً[2]: «والذي عرفناه بعد التنقيب في مختلف المراجع أنّ الشيخ بشاره لم يتتلمذ بتّة للخوري أرسانيوس في مدرسة مار عبدا هرهريا، والممكن التسليم بصحّته: إنّ هذا الكاهن جاء طالبًا إلى مدرسة عين ورقة وهو باسمه العالميّ فارس في سنة ١٩١٤[3]، ثمّ انتدِبَ للتعليم فيها في السنة ١٨٢٤ حتّى أواخر السنة ١٨٢٦، وإذا كان الشيخ بشاره دخل عين ورقة في أيّار من هذه السنة الأخيرة، يمكن الظنّ بتتلمذه له خلال بضعة أشهر حتّى آخرها وهو في مستهلّ دخوله».

ويبدو أنّ فترة التعليم هذه لم تدم طويلاً لأنّه، في سنة ١٨٣٢، عُيِّن قاصد رسوليّ جديد في لبنان، فطلب إلى السيّد البطريرك يوسف حبيش أن يرجع إلى كرسيّ القصادة الكاتب السابق فلبّى غبطته طلب القاصد وخدم (أي الخوري أرسانيوس) ٦ سنوات القصادة الرسوليّة بكلّ نشاط وهو الذي عرّب المناشير التي ألّفها السيّد «دوڤرني D'Auvergne» (القاصد الرسوليّ) وطبع منها قسمًا في الشوير وقسمًا في مطبعة طورسينا».

وكان الخوري أرسانيوس يرافق القاصد الرسوليّ في أسفاره كلّها ويتولّى معه الإرشاد والرياضات الروحيّة. ولمّا بلغ أمرُ الكرسيّ في سنة ١٨٣٦ السيّد دوڤرني، يوعز إليه بأن يذهب إلى بغداد ويصلح خللاً وقع في كنائس تلك

---

(١) الأب يوحنّا العنداري، المطران يوحنّا الحبيب، ١٩٨٠.

(٢) لحد خاطر، الشيخ بشاره الخوري الفقيه، بيروت ١٩٥٦ ص ٤١ - ٤٢.

(٣) وهذا خطأ كما أشرنا إلى ذلك آنفًا.

البلاد، خرج معه الخوري أرسانيوس، بيد أنه ابتلي بمرض في اللاذقيّة فاضطرّ إلى الرجوع إلى لبنان.

«وتوفي بعد ذلك بقليل (القاصد الرسوليّ) في ديار بكر مصابًا بالهواء الأصفر في ١٢ تشرين الأوّل سنة ١٨٣٦، وبقي الخوري أرسانيوس زمنًا معتزلاً عن الأشغال في بيته، بيد أنّ كثيرين أخذوا يتواردون إليه ليتلمذوا له ومنهم السيّد ريشارد وود «Richard Wood»، (١٨٠٦ - ١٩٠٠) أحد رجال الدولة الإنكليزيّة، وكان كاثوليكيًّا ذا جاه عظيم ونفوذ كبير تعلّم اللغة العربيّة عند الخوري أرسانيوس فأتقنها. وقد امتدح المعلّم تلميذه بعد ذلك سنة ١٨٤١ بقصيدة عامرة الأبيات أثنى فيها عليه لسعيه في مساعدة الدولة العلية ونجاة سورية من الدولة المصريّة... وبقي السيّد وود مدّة في سورية، تربطه والخوري أرسانيوس روابط الألفة والولاء. ولما استرجعته دولته إلى إنكلترّه، أبى أن يعود دون أن يشكر لأستاذه فضله، فقدّم له مبلغًا من المال يدفع له كراتب سنويّ ما دام حيًّا، ولورثائه بعد وفاته، فرفض الخوري هبته لشرف نفسه وكرم طباعه. وقد سنحت الفرصة لهذا الرجل الشريف أن يمرّ ببيروت منذ ثلاث سنوات (أي ١٨٩٧ لأنّ الأب شيخو كان يكتب عام ١٩٠٠) فأحبّ أن يفتقد أستاذه القديم في لبنان. ولّما علم بوفاته بدت على وجهه إمارات الحزن وطلب أن يجتمع ببعض آله الكرام ليبثّ لهم ما انطوى عليه صدره من عواطف المنّة لمعلّمه السابق. فلمّا رآهم أخذ يبكي متأثّرًا لمنظرهم وأفاض أمامهم بمديح الخوري أرسانيوس صديقه الحميم». ولنا عودة إلى هذه الصداقة بين الشخصَين.

وفي سنة ١٨٣٨، وعلى أثر وفاة المطران جبرائيل الناصرجي[1] قاضي نصارى جبل لبنان[2] ومعلّم الخوري أرسانيوس الفاخوريّ في مادّة الفقه، قرّر

---

(١) يراجع في شأن المطران جبرائيل الناصرجي: أوراق لبنانيّة، السنة الثالثة ١٩٥٧ ص ٣٧ - ٣٨.

(٢) يراجع في شأن القضاء في لبنان:

Ibrahim Aouad, *Le Droit privé des Maronites au temps des émirs Chéhab*, Geuthner, 1934.

- الأب جرجس أبي سمرا وجان باز: القضاة الكهنة في لبنان، مجلّة المنارة المجلّد ١٨، عام ١٩٤٧، ص ٣٥١ وصاعدًا.

الأمير بشير الثاني الشهابيّ تعيّن الخوري أرسانيوس خلفًا للمطران الناصريّ، وكان مركز القضاء في جونيه[1] فأتاها الخوري أرسانيوس «واستمرّ يقضي في مركزه بكلّ حقّ وعدل. وكان هذا الرجل البارّ لا يأخذ بالوجوه ولا يجارى أحدًا في الحكم وينتصر للضعيف من القويّ وللفقير من القدير حتّى شاع فضله في كلّ لبنان. وكانت الدروز والمسلمون فضلاً عن النصارى يتحاكمون إليه ويرضون بما قضى لِمَا يعلمون في استقامته ونزاهة نفسه. وكان مع ذلك لا يحبّ هذه المناصب الشريفة ويؤثّر عليها العزلة»[2]. وبعد اعتزال الأمير بشير الحكم طلب الخوري اعتزال القضاء ولكن الأمير حيدر اللمعيّ استبقاه في مركزه وعيّنه الوزير أسعد باشا مشير أيالة صيدا وطرابلس عضوًا في مجلس المسلوبات في بيروت في دعوى النصارى والدروز سنة ١٨٤٣. «ثمّ عاد الخوري إلى أعمال القضاء فقام بأعبائها حقّ القيام مدّة أربع عشرة سنة إلى أن حصل له مرض في عينيه فانتهز هذه الفرصة ليقدّم استعفاءه واحتجّ بقصوره عن إتمام واجبات مهنته فصُرف من رتبته عزيزًا مكرّمًا سنة ١٨٥٦»[3]، - والأصحّ هو ١٨٥٢، على حدّ قول المطران يوحنّا حبيب[4] الذي أشار إلى أنّ خروجه منه كان بأمر من المجمع المقدّس» - وقد لازم منزله في غزير حتّى وفاته في ٢٧ تشرين الأوّل ١٨٨٣، دون أن ينقطع عن ممارسة التعليم ونظم الشعر والخطب على ما ورد في ترجمة آخر أيّام حياته في مقال الأب شيخو.

هذا ما ورد في ترجمة الأب شيخو للخوري أرسانيوس في مقاله في مجلّة المشرق، ولكن تقضي علينا الأمانة العلميّة والتاريخيّة الإشارة إلى أنّ هناك عدّة مراسلات في مخطوطات بكركي لا تزال غير منشورة تتعلّق بموضوع اعتزال أو

- وجيه خوري، القضاء في لبنان على عهد الحكم الإقطاعيّ، مجلّة المشرق المجلّد ٣١، سنة ٩٣٣، ص ٨١.
- الأب يوسف زيادة، القضاء المارونيّ وعلاقته بالشرع الرومانيّ، ١٩٢٩.

(١) يراجع كتاب إبلاغ التعيّن إلى البطريرك حبيش في أوراق لبنانيّة، السنة الثالثة، ١٩٥٧، ص ٢٢٨ - ٢٢٩، وهو مؤرّخ في ١٨ آب ١٨٣٩.

(٢) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦١١.

(٣) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦١٢.

(٤) الأب يوحنّا العنداريّ، المطران يوحنّا حبيب، ص ٦٥ - ١٩٨٠.

إعفاء الخوري أرسانيوس الفاخوري من منصبه، رغبنا في نشر البعض منها تنويرًا للحقيقة التاريخيّة ـ علمًا بأنّ الأباتي بطرس فهد قد عثر في مخطوطات المجمع المقدّس في الفاتيكان على بعض المراسلات بشأن الخوري أرسانيوس الفاخوريّ أثبتها في الجزء الأوّل من مؤلّفه الخاصّ بمطارنة الموارنة وأساقفتهم في القرن التاسع عشر.

وثائق حول إعفاء الخوري أرسانيوس من منصب القضاء

والواضح من الوثائق التي ننشرها هنا للمرّة الأولى أنّ إعفاء أرسانيوس الفاخوريّ من منصب القضاء جاء بعد أخذ وردّ وأنّ أزمة سياسيّة نشبت آنذاك، تدخّل فيها القناصل، ومنهم القنصل الفرنسيّ والقنصل ريتشارد وود الصديق الحميم للخوري أرسانيوس. وهذه الوثائق محفوظة في أرشيف البطريركيّة المارونيّة في بكركي وقد تمكنا من مراجعتها بفضل الأب بولس صفير، حافظ المكتبة.

فالوثيقة الأولى هي للبطريرك مسعد وجّهها إلى المطران طوبيّا عون بتاريخ ٩ تموز ١٨٥٥ يقول فيها ما حرفيّته[١]:

«حاوي خير سرا ٩ تموز ٥٥

نخبركم أنّنا قد تداولنا ههنا مع الإخوان لجهة قاضي المجلس وما أحد منهم قبل أن يكون فيه قاضيًا الفاخوريّ بل جميعهم يرغبون رجوع الحاج إليه إلاّ الأخ مراد فيقول إنّه وإن كان الحاج هو الأحسن لكن لا فرق عندنا إن كان يرجع إلى المجلس الحاج أم الفاخوريّ وأمّا نحن حيث تقرّرت لنا جملة أشياء عن الفاخوريّ كما لا يغباكم فذمّتنا لا تطاوعنا أن نرضى أن يكون قاضيًا في المجلس لئلاّ نعود ملتزمين أن نعطي الجواب ومن ثمّ حيث إنّ الحاج هو الأحسن والأكثر استحقاقًا وقد كان منتخبًا قاضيًا في المجلس من بطريرك الطايفه وأساقفتها وقيمقامها وله حقّ في هذه الوظيفة التي تعاطاها بكلّ استقامة ولا يترك حقّه فيها وعليها فمرغوبنا أن يرجع هو قاضيًا إلى المجلس. ثمّ إنّ سعادته أيّده الله قد صار متّضحًا لديه بالكفاية بأنّ الفاخوريّ غير مقبول منّا

(١) تُنشر للمرّة الأولى.

ومن الإخوان ومن أكثر الجمهور ولذلك طالب الآن عن يد أحد الإخوان أن نعيّن قاضيًا مؤقتًا في المجلس أحد الكهنة أو علمانيًا يتقدّم إلى الإرتسام كاهنًا من الذين يعرفون الشريعة ونحن لحدّ الآن ما جاوبناه بشيء من ذلك لمعرفتنا بأنّ القاضي المؤقت في المجلس لا يناسب لأسباب لا تغباكم ومع ذلك ستتبصّر في هذا الأمر. وقبلا بمواجهتنا الأخيرة معكم فهمنا منكم بأنّ الآخين أنطونيوس وإسطفانوس جاوبا الذي خاطبهم بشأن الفاخوريّ بأن رأيهما كرأينا.

ورأى باقي الأخوان بعدم قبول الفاخوريّ قاضيًا فلزم إفادتكم بذلك جميعه لتكونوا أنتم وهما على هذا الاعتماد والعزم وتجاوبوا بعدم قبول الفاخوريّ قاضيًا إذا خاطبكم سعادته أو خلافه في هذا الأمر كما هو اعتماد وعزم الأخوان هنا وحيث الأخ أنطونيوس بالقرب منكم فواجهوه وأفهموه ذلك والأخ أسطفانوس إذا لم تمكنكم مواجهته أرسلوا له أحد الكهنة الذين توثقون بهم ليواجهه ويفهمه عن ذلك وهذه المادّة تخصّ الذمّة ويجب أن يتلاحظ فيها الحقّ والعدل ومن ثمّة لا تتوقّع معاطاتها إلاّ بموجب الذمّة كما لا يغباكم وهذا كاف مع مزيد ملحوظكم.

٩ تموز / ٥٥

حاوي خير سرا

إنّ سعادة الجنرال الفرنساويّ لا يمكن يرضى أن يكون الفاخوريّ قاضيًا في المجلس كما من المعلوم بكون بلغكم ذلك وعلى ما فهمناه أنّه عرف سعادة القايمقام عن هذا الأمر وكذلك مادّة الفاخوريّ غير فهيم في رومية فالنتيجة لا يتوقّع رجوعه إلى المجلس بكلّ الأحوال.

أمّا الوثيقة التالية[1] فهي رسالة وجّهها بتاريخ ٢٧ أيلول ١٨٥٥ ريشارد وود إلى أحد الآباء الموارنة في دمشق - حيث كان ريشارد وود قنصلاً لبريطانيا - يتكلّم فيها عن الخوري أرسانيوس الفاخوري وعن دوره في حوادث لبنان عام ١٨٤٠ وصاعدًا ننشّها فيما يلي بحرفيّتها لأهمّيّتها البالغة:

---

(١) تُنشر للمرّة الأولى.

«أيها الأب الجزيل الاحترام،

غب أهدا واجبات الإكرام بمزيد الاحترام والتماس صالح دعاكم على الدوام وجزيل الأشواق الوافرة لمشاهدة نور وجهكم الكريم بكلّ خير وعافية المبدي لحضرتكم أنّنا منذ كم يوم حضرنا لمحلّنا بدمشق وكنّا مؤملين أن نشاهدكم بها فأخبرونا عن توجّهكم بالسلامة لقصد تشرّفكم بلثم أيدي قدس السيّد البطريرك الكلّيّ الشرف والطوبى ولذلك نغتنم هذه الفرصة أن نكلّف أبوّتكم بالسعي في إتمام مصلحة نعتبرها من أهمّ المصالح التي تقتضي لنا في بلاد سوريا وهي قضيّة إرجاع حضرة معلّمنا الأب الخوري أرسانيوس المحترم إلى وظيفته لأجل ردّ الإهانة التي حصلت لاعتباره بواسطة دفعه منها وذلك بأنّ حضرتكم غب تشريفكم بمقابلة غبطته ونيابتكم عنّا بتقديم التكريمات اللايقة في سمرّ مقام قداسته أن تلتمس من سيادته انعطاف خاطره الشريف لإجابة مسئولنا حيث لنا حقّ العدالة على طرباويّته بأنّ مسئولاتنا تكون لديه بالإجابة أوّلاً لكوننا أسبق كافة الأوربيّين في مودّة غبطته ثانيًا أنّه لا يغرب عن معارف سيادته الشريفة كم وكم لنا من الأتعاب والمساعدات في قضاء مصالح كلّيّة وجزويّة عايدة لمنفعة أبناء النصرانيّة في عربستان خصوصًا لجهة الطايفة المارونيّة المحبوبة لدينا ثالثًا لأنّ هذا كان باعتناء وشور حضرة الأب أرسانيوس المومى إليه الذي يستحقّ مزيد الاعتبار والتكريم بمقابلة جهده وغيرته على مصالح أبناء طايفته رابعًا أنّ من بعد صداقة ومحبّة هذا الأب لنحونا مدّة تنوف العشرين سنة فلا يحقّ لنا أن نصرف النظر عن مساعدته فيما يعود لشرفه ورفعة اعتباره وهذا سهل جدًّا إذا انعطف خاطر غبطته لاجرايه حيث لم يعد مانع يمنع من جهة الكرسيّ الرسوليّ وصارت القضيّة منوطة لاستحسان طرباويّته إلاّ إذا كان يوجد ملاحظات باطنيّة تعرقل سلوك إيجاب ما يتقدّم التماسه من طرفنا فإذا كان سيادته كما نؤمل لم يجعل هذه الملاحظات سببًا كافيًا لتوقيف إجابة مسئولنا وتكرم بالملاحظة الشخصيّة لنحو سلوكنا في مصالح الملّة فيسهّل على قداسته الانعطاف لإجراء التماسنا إذ إنّنا في كلّ وقت نؤمل من غيرته إجراء المساعدة فيما نسأله من الأمور الجسيمة فضلاً عن هذه القضيّة التي ولئن اعتبرناها كلّيّة بالنظر إلى الأسباب المتقدّمة إلاّ أنّها في حدّ ذاتها لا تحسب إلاّ من الجزئيّات ولذلك لا نشكّ في مكارم أخلاق سيادته وحسن مساعيكم الحميدة أن يكون

الجواب إلاّ بالإيجاب ويصير ذلك سببًا كافيًا لتشرّفنا شخصيًّا بنادي قداسته لتقديم التشكّرات الواجبة علينا هذا ونؤمل عدم سهونا في صلواتكم البارّة ودام بقاكم. في ٢٧ أيلول سنة ١٨٥٥.

ريجارد وود»

كما أننا عثرنا بين أوراق البطريرك مسعد على رسالة من قنصل بريطانيا في بيروت السيّد مور[١] موجّهة إلى الخوري أرسانيوس الفاخوري مؤرّخة في ١٨٥٥ يقدّم فيها الدعم المعنويّ والمادّيّ للخوري المذكور في قضيّته، مع الإشارة إلى أنّ القنصل وود كان أخًا لقرينة القنصل مور[٢]

«حضرة الأب المحترم الخوري أرسانيوس الفاخوري قاضي مجلس قايمقاميّة النصارى في لبنان دام بقاءه

غب اهداء حضرتكم واجبات الإكرام بمراسيم المودّة نخبر حضرتكم أنّه قد بلغني بغمّ صدور الأمر من روميه بأنّكم تركوا وظيفة القضاويّة في مجلس النصارى التي صار لكم جملة سنوات متوظّفين بها فالذي يزيدني غمًّا لأنّ الباعث المزعوم عنه ليس هو السبب الحقيقيّ فالآن لعلمي غيرتكم لخير المصلحة أومل بأنّكم تبقوا متعاطين واجبات وظيفة القضاويّة لبينما يصير إمكان لانتخاب شخص لايق بالوظيفة وكلّ غرض يلزم من هذا الجانب رهين الإعلام ودام الله بقاكم

محبّ مخلص

نيفن مور

قونسلوس»

(١) تُنشر للمرّة الأولى.

(٢) يراجع: Jouplain, *La Question du Liban*, p. 202 - 1961

القسم الثاني: مؤلّفات الخوري أرسانيوس الفاخوريّ

يُعتبر الخوري أرسانيوس من رجال النهضة الأدبيّة والثقافيّة اللبنانيّة. «وكان كثير النظم جيّد القريحة غزير المادّة ينشد الشعر عفوًا دون تصنّع»، على حدّ قول الأب شيخو، وقد ترك مؤلّفات عديدة نشر بعض منها في أيّامه وما يزال القسم الأكبر منها غير مطبوع. وسنتطرّق تباعًا إلى مؤلّفاته المطبوعة أوّلاً، ومن ثمّ إلى مؤلّفاته المخطوطة.

أوّلاً: المؤلّفات المطبوعة

١ - روض الجنان في المعاني والبيان: يقع في ٥٥٩ صفحة - وطُبع في المطبعة الكاثوليكيّة في بيروت عام ١٨٦٧. ويقول يوسف الفاخوريّ[1] إنّه «طبع منه ألف نسخة بالمطبعة الكاثوليكيّة على نفقة حضرة الآباء اليسوعيّين».

٢ - زهر الربيع في فنّ البديع: ٤٤ صفحة - طُبع بالمطبعة العموميّة في بيروت سنة ١٨٦٨، وذلك وتحت مناظرة حضرة الأب الخوري يوسف الفاخوريّ، أخي المؤلّف»، كما ورد في الصفحة الأخيرة من النبذة.

٣ - الميزان الذهبيّ في الشعر العربيّ - ٨٠ صفحة. طُبع في بيروت في المطبعة العموميّة سنة ١٨٧٢، «وقد تمّ طبع هذه الرسالة تحت مناظرة حضرة الأب الجليل الخوري يوسف الفاخوريّ، أخي المؤلّف الجزيل الاحترام، وذلك بنفقة حضرة الخواجات المحترمين جورج وأخيه بشاره ميخايل مرزا»، كما ورد في الصفحة ٧٩ قبل الأخيرة من الرسالة. ويقول الأستاذ يمّين في مقاله عن يوسف الفاخوريّ المنشور في عدد ٤ شباط ١٩٨٦ من جريدة النهار أنّه طُبع من هذا الكتاب ٥٠٠ نسخة، مستندًا في ذلك إلى مقال المعلّم يوسف الفاخوريّ المشار إليه أعلاه.

---

(١) يوسف الفاخوريّ: ملخّص ترجمة حياة المثلّث الرحمة والطيب الذكر الشاعر المطبوع الخوري أرسانيوس الفاخوريّ - مجلّة الحقيقة عدد ١٠ - ١٢ من عام ١٩٠٦ ص ٢٤٩.

ثانيًا - المؤلّفات المخطوطة.

١ - شرح ديوان الحبر العلاّمة المطران جرمانوس فرحات. وهو شرح مطوّل يقول الأب شيخو أنّ هذا الشرح لم يُطبع، في حين أنّ الأستاذ محسن يمين، في مقال له عن «يوسف الفاخوريّ[١]»، يقول إنّ هذا الشرح قد طُبع مصحّحًا بقلم سعيد الشرتونيّ سنة ١٨٩٤ في طبعة ديوان المطران عن المطبعة الكاثوليكيّة».

٢ - كتاب كفاية الطلاّب في التصريف والإعراب - وهو كتاب مطوّل في الصرف والنحو.

٣ - قواعد اللغة السريانيّة.

٤ - شرح ديوان المتنبّي.

٥ - مجموع مواعظ مختلفة كان ألّفها لنفسه وتلامذته[٢].

٦ - ديوان شعر ينيف على ٤٤٠ صفحة - «فيه القصائد الحسنة ذات المعاني المبتكرة والمواضيع الشريفة، منها دينيّة ومنها علميّة وأدبيّة، وفي كلّها من التفنّن ما لا ينكر»[٣]. وقد نُشر من هذا الديوان عدّة قصائد في مجلّة المشرق وفي المجلّد الأوّل من المؤلّف أطرب الشعر وأطيب النثر الخاصّ بأطرب الشعر الصادر عام ١٩١١ عن المطبعة الكاثوليكيّة.

القسم الثالث: مخطوطة تاريخ ما توقّع في جبل لبنان من شهر أيّار ١٨٤٠ وصاعدًا إلى حدّ نهاية هذا التاريخ.

ورد في المجلّد الخاصّ بمخطوطات مكتبة الجامعة الأميركيّة في بيروت[٤] الوصف التالي لمخطوطة الخوري أرسانيوس الفاخوريّ وفقًا لما يلي:

---

(١) محسن يمّين: يوسف الفاخوريّ مدير الدروس العربيّة - جريدة النهار، عدد الثلاثاء ١٩٨٦/٢/٤.

(٢) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦١٥.

(٣) شيخو، المرجع ذاته، ص ٦١٥.

(٤) الدكتور يوسف خوري، المخطوطات العربيّة الموجودة في مكتبة الجامعة الأميركيّة في بيروت، ص ٤٢٨، طبع عام ١٩٨٥.

تاريخ حوادث جبل لبنان من سنة ١٨٤٠ فصاعدًا

الخوري أرسانيوس فاخوريّ.

٣٨ ورقة. الورق سميك. وصلة بين الأوراق.

٢٢,٥ × ١٥,٥ سم - ١٨ × ١١,٥ سم - ٢٣ سطرًا. قاعدة الخطّ النسخيّ. ناقص.

أوّله: تاريخ ما توقّع في جبل لبنان من شهر أيّار سنة ١٨٤٠ وصاعدًا على حدّ نهاية هذا التاريخ وبالله التوفيق.

آخر: وحصلوا على غاية الأمنية والراحة حتّى إنّ البعض منهم الذين نزحوا مع العصاة المذكورين..

عنوان الكتاب على ورقة في الصدر بخطّ الأستاذ عيسى إسكندر المعلوف.

على صفحة الغلاف اليمين من الداخل فهرست الكتاب بقلم الأستاذ المعلوف. وضع الأستاذ المعلوف حاشية بعد السطر الأوّل من الورقة الأولى قال فيها: أرجّح أنا مقتني الكتاب عيسى إسكندر المعلوف أنّ واضع هذا التاريخ الخوري أرسانيوس الفاخوريّ بخطّ يده.

أطلب المخطوط السابق ذي الرقم ١٠٠٣ لزيادة التحقيق.

وضع خطّ أحمر تنبيهًا إلى إهام من الحوادث.

الصفحات مرقّمة بحبر أحمر.

(مكتبة عيسى إسكندر المعلوف سنة ١٨٩٣، عدد ٢٨ ٥).

(رقم التصنيف (ms 956,9: T18 A & mic-A-449) سابقًا رقم ٧٩١.

كما تقتضي الإشارة إلى أنّه في مكتبة الجامعة الأميركيّة نسخة أخرى من هذه المخطوطة نسخها عن الأصل الدكتور أسد رستم، ولكنّه توقّف في الصفحة ٢٧ من المخطوط الأصليّ، أي الورقة ١٤ منها. وقد أشار المرجع المذكور إلى هذه المخطوطة وفقًا لما يلي(١):

---

(١) الدكتور يوسف خوري: المرجع المذكور، ص ٤٢٤.

تاريخ ما توقّع في جبل لبنان من شهر أيّار سنة ١٨٤٠ وصاعدًا إلى حدّ نهاية هذا التاريخ.

الخوري أرسانيوس الفاخوريّ.

٢٨ ورقة. الورق عاديّ مسطّر. وصلة بين الأوراق.

٣٠,٥ × ٢٠ سم - ٢٣ × ١٤ سم - ٢٨ سطرًا. قاعدة الخطّ العاديّ.

أوّله: إنّه في ابتداء فصل الربيع بالسنة المذكورة (شهر أيّار سنة ١٨٤٠).

آخر: وأوجه الأهالي دخلوا ما بينهم ومنعوا القتال وصالحوا الفريقين ثمّ بعد مدّة وجيزة توجّه...

جاء في الصدر (نسخها) عن الأصل الموجود الآن في مكتبة عيسى إسكندر المعلوف والذي هو على ورق صكوكيّ رقيق ٢٢ س × ١٦ في ٧٦ صفحة كاتبه أسد رستم:
هناك تعليقات على الهوامش.

أطلب المخطوط المرقوم أعلاه تجد الكتاب وهو بعد الورقة ٩٣.
النسخة المخطوطة بقلم الأستاذ الدكتور أسد رستم.

(رقم التصنيف ms 956.9: m 395 AC. 2 and mic-A-449) ومخطوط رقم ١٠١٥ أدناه. سابقًا رقم ٧٧٦».

أمّا لجهة الملاحظات المنهجيّة الخاصّة بهذه المخطوطة فمن الممكن ابداء ما يلي:

١ - عدم إكمال المخطوطة من قبل المؤرّخ.

إنّ مخطوطة الخوري أرسانيوس الفاخوريّ المتعلّقة بحوادث لبنان ابتداءً من شهر أيّار ١٨٤٠ وصاعدًا هي ناقصة. فأمّا أن يكون الخوري المذكور لم ينته من تأليف تاريخه أو أمّا أتت أيدي الضياع على الصفحات الأخيرة من المخطوطة. مع الإشارة إلى اقتناعنا بأنّ الخوري أرسانيوس لم يتمكّن - أو لم يرغب - وهذا ما يُستدلّ عليه من قراءة كامل عنوان المخطوطة، بإتمام مؤلّفه. تقتضي الإشارة إلى أنّ عيسى إسكندر المعلوف الذي حصل على هذا المخطوط

في مكتبته عام ١٨٩٢ وقام ببيعه إلى مكتبة الجامعة الأميركيّة عام ١٩٢٥[1] لم يشر لا من قريب ولا من بعيد إلى أنّ هذه المخطوطة ناقصة.

ولكن وفي مطلق الأحوال، لقد حاولنا عبثًا الجزم في الموضوع، ولكن لم نتمكّن في الحصول على نسخة أخرى لهذا التاريخ ولم يُستَهْدَ حتّى الآن إلى نسخة أخرى غير تلك التي هي في مكتبة الجامعة الأميركيّة. ولم نتمكّن أيضًا من التثبّت من زعم الآب شيخو، في مؤلّفة عن «المخطوطات العربيّة لكتبه النصرانيّة»، أنّ هذا المخطوط من جملة المؤلّفات المخطوطة التي «لا تزال في ملك عيلته في غزير»[2].

أمّا ما يعزّز اقتناعنا بعدم انتهاء الخوري أرسانيوس من وضع تاريخه هذا، فهو سرد بعض الأحداث دون الإشارة إلى ما آلت إليه ـ بالرغم من أنّنا نجد في هذا المخطوط عدّة صفحات قام المؤلّف بإعادة صياغتها أو شرحها وتفسيرها. فلقد أورد مثلاً في السطر الثاني من الصفحة ٥٠ من المخطوطة أنّ بعض الوجهاء ما يزالون هناك (أي في السجن) «إلى الآن» ـ أي بأنّ عبارة «إلى الآن» تعني أنّ المؤلّف كان يكتب عمليًا تحت وطأة الأمور اليوميّة ولم يُعد النظر في ما كتبه لجهة التواريخ، بل لجهة بعض الأحداث.

٢ ـ مؤلّف المخطوط هو الخوري أرسانيوس الفاخوريّ.

تشير بعض المعلومات الواردة في صلب التاريخ، وخاصّة تلك التي تتعلّق بالخوري أرسانيوس بالذات ومشاكله في وظيفته مع الشيخ فرنسيس الخازن والحكمدار في الصفحات ٥٣ ـ ٥٥ من المخطوطة، أنّ الخوري أرسانيوس الفاخوريّ كان وحده على علم بها ـ كما أنّ عيسى إسكندر المعلوف كان قريب العهد من الخوري المذكور عندما حصل على هذه النسخة من تاريخه ورجّح أنّ مؤلّف التاريخ هو الخوري أرسانيوس الفاخوريّ بالذات. ولا يبدو في مطلق الأحوال أنّ هناك أيّة فائدة علميّة من التفتيش على مؤلّف آخر نظرًا

---

(١) مجلّة الكليّة ص، سنة ١٩٢٥.

(٢) شيخو، كتاب المخطوطات العربيّة لكتبة النصرانيّة، صفحة ١٥٨، طبع عام ١٩٢٤.

إلى تكاثر التأكيدات والإثباتات في هذا المجال وإشارة عيسى إسكندر المعلوف والأب شيخو صراحةً إلى أنّ الخوري أرسانيوس الفاخوريّ هو مؤلّف هذا التاريخ.

٣ ـ إنّ المخطوطة هي بخطّ الخوري أرسانيوس الفاخوريّ.

إنّ المخطوطة الموجودة في مكتبة الجامعة الأميركيّة هي بخطّ أرسانيوس الفاخوريّ أو على الأقل أملاها لكاتبه، لأنّنا نجد في عدّة صفحات إعادة نظر في صياغة الموضوع أو في شرح الأسباب أو تحويل أو إلغاء ـ وهي كلّها من الأمور التي لم يقدم عليها ناسخ عليه نسخ المخطوطة بحذافيرها فقط، دون النظر إلى إعادة صياغة المعاني والشكل وشطب بعض الفقرات.

وإذا راجعنا ما كتبه القنصل ريجارد وود في الرسالة التي أشرنا إليها سابقًا بأنّ كلّ عمله «كان باعتناء وشور حضرة الأب أرسانيوس المومى إليه الذي يستحقّ مزيد الاعتبار والتكريم بمقابلة جهده وغيرته على مصالح أبناء طائفته»، يتبيّن لنا أنّ التاريخ هذا ذات أهمّيّة بارزة لأنّه المستند الوحيد لهذه الحقبة من الزمن تروي لنا الحوادث مثلما عاشها وعاصرها كاهن مثقّف ذو علم بخلفيّات الأمور. وهذا ما يظهر جليًّا من قراءة نصّ هذا التاريخ، إذ إنّ المؤرّخ يأتي على ذكر تصرّف بعض الحكّام والأولياء من المستحيل أن يطّلع عليها شخص آخر مطّلع بالكفاية على تطوّر الأحداث وخفاياها، وهو يبيّن خاصّةً كيف أنّ الصراع في لبنان، الذي بدأ دوليًّا، تحوّل إلى صراع سياسيّ داخليّ ومن ثمّ طائفيّ لم يرحم تدريجيًّا أحدًا من سكّان الجبل.

٤ ـ لغة المخطوطة

إنّ لغة المؤلّف في المخطوطة هي بسيطة ـ لا بل ركيكة ـ في بعض الأحيان، مثلما يتبيّن للقارئ. ولكن لا شكّ بأنّ المؤلّف، الذي لم يلقي نظرة ثانية نهائيّة على مؤلّفة، رغب في تقويم خفايا الأمور وأسبابها بلغة بسيطة، ولكن بمنهجيّة واضحة. ويبقى القارئ تحت وطأة هذا الوضوح في التحليل، ممّا يُثبت أنّ المؤلّف لم يكن شخصًا عاديًّا، بل عالمًا بمختلف الأمور لتمكّنه من سردها بهه المنهجيّة.

وخلاصةً للأمر، فإنّ هذا المخطوط، بالرغم من أنّه ناقص، يرشدنا إلى مجالات غامضة من تاريخ لبنان الحديث ويستوحى منه المحاولة الحثيثة المستمرّة للمؤلّف لإبراز الأسباب السياسيّة لأزمة لبنان الطائفيّة في القرن التاسع عشر وكيف أنّ مختلف الطوائف اللبنانيّة وخاصّة منها الدرزيّة والمارونيّة قد خسرت، بفضل دهاء السياسة العثمانيّة، كلّ شيء ومنها الاستقلال الذاتيّ المحدود التي عرفته خلال الفترة الممتدّة بين ١٥١٦ و١٨٤٠، من جرّاء دسائس موظّفي الدولة العثمانيّة الذين تمكّنوا ببراعة فائقة من قطع الطريق على جميع وسائل التقارب التي تميّزت بها الطائفتان خلال فترة ما يزيد على ثلاثة قرون وربع القرن. فانفجر الصراع الطائفيّ بين اللبنانيّين تحت مظلّة عثمانيّة دقيقة التصرّف للتحكّم بمصير هذه الطوائف الصغيرة التي كانت تفكّر، من خلال الحرب والتناحر، في الحصول على كلّ شيء، في حين أنّ الخطّة التركيّة كانت ترغب، من خلال الحرب، حملها على فقدان كلّ شيء لصالحها.

فالخوري أرسانيوس الفاخوريّ هو الشاهد العيان لهذه الحقبة من الزمن وقد رغب في تسجيل وقائعها حفاظًا من النسيان ولتكن أمثولة للأجيال القادمة.

من منشورات دار المشرق التاريخيّة

- أحوال النصارى في خلافة بني العبّاس، للدكتور جان موريس فييه
- الحضارات، للبيب عبد الساتر
- تاريخ العلوم عند العرب، للدكتور أنطون ـ حميد موراني

- *Damas au VII^e/XIII^es. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, par L. Pouzet, S.J.
- *Mossoul chrétienne*, par J.-M. Fiey.
- *Histoire et Institutions de l'Eglise arménienne*, par J. Mécérian, S.J.
- *Damas et Bagdad, capitales et terres des califes*, par J. de Maussion de Favières
- *Damascus and Baghdad, capitals and lands of the caliphs*, by J. de M. de Favières.
- *Le rôle du Collège Maronite Romain dans l'orientalisme aux 17^e et 18^es.*, par P. Raphaël
- *Byblos through the ages*, by N. Jidejian
- *Tyre through the ages*, by N. Jidejian
- *Sidon through the ages*, by N. Jidejian
- *Tripoli through the ages*, by N. Jidejian
- *Baalbeck «City of the Sun»*, by N. Jidejian

مقالة «في الآجال» لحنين بن إسحٰق

الأب سمير خليل اليسوعيّ

لِحُنَين بن إسحاق مقالة «في الآجال» ذكرها ابن النديم في «الفهرست» وذكرها من بعده أصحابُ «كُتُب الرجال» كلّهم. إلاّ أنّا لم نجد أيّ مخطوط نقل لنا هذا النصّ. بالحقيقة، قد كان الأب بولس سباط أشار إلى مخطوط للمقالة مِلْكَ ورثة الدكتور جبرائيل حكيم بحلب(١). وكان قد رأى المخطوط في العشرينات. أمّا اليوم، فقد ضاعت هذه المكتبة، وضاعت معها المقالة، فاعتُبر نصًّا مفقودًا.

وقد أسعدنا الحظّ، فاكتشفنا المقالة في أطواء موسوعة دينيّة للعالم القبطيّ مؤتمَن الدولة إبراهيم أبي إسحاق، المعروف بابن العسّال، الذي وضع كتاب «مجموع أصول الدين» نحو سنة ١٢٦٧ ـ ١٢٦٨ م. فعزمنا على نشرها، وجمعنا المخطوطات مختارين منها خمسًا محفوظةً اليوم في القاهرة وباريس ولندن وبرمنجهام. وحقّقناها بدقّة، مُشيرين إلى كلّ الروايات، وإن كانت إملائيّة فقط. وقبل أن نشرع في تحقيق النصّ، نقدّم له بحثًا وجيزًا عن حياة حُنين ثمّ عن مؤلّفاته.

أوّلاً ـ حياة حُنين(٢)

أبو زيد حُنَين بن إسحٰق العباديّ في غنًى عن التعريف. إذ هو أشهر من نار على عَلَم. إليك ملخّصًا عن حياته.

(١) راجع:

Paul SBATH, *Al-Fihris (Catalogue de manuscrits arabes)*, I. Ouvrages des auteurs antérieurs au XVII^e siècle (Le Caire, 1938), p. 44, N° 326.

(٢) راجع يوسف حَبّي: «حنين بن إسحاق» (بغداد: مجمع اللغة السريانيّة، ١٩٧٤) ٤٨ ص

وُلد في الحيرة عام ١٩٤ هـ/ ٨٠٩ م، من أب عربيّ ينتسب إلى قبيلة عِباد. والحيرة عاصمة اللخميّين في جنوب العراق. كان أبوه صيدلانيًّا، يصنع العقاقير من الحشائش والنباتات ويبيعها. فنشأ حنين مولعًا بصناعة الطبّ.

نشأ حنين في الحيرة (وليس في بغداد أو الشام، كما جاء عند البَيْهَقيّ) ودرس فيها السريانيّة، ولبس الزنّار[1] (أي أنّه كان شمّاسًا في الكنيسة). ثمّ ذهب إلى جنديسابور، وتعلّم الفارسيّة. ثمّ انتقل إلى بغداد، حيث سمع محاضرات يوحنّا بن ماسَوَيْه، ونال رضاه. إلاّ أنّه أغضبه بكثرة أسئلته ولجاجته في المعارضة، حتّى إنّه، في يوم من الأيّام، أحرجه بسؤال حول كتاب «فِرَق الطبّ»، فنهره يوحنّا بغطرسة: «ما لأهل الحيرة ولتعلّم صناعة الطبّ؟ عليك ببيع الفلوس في الطريق!». فترك حنين المجلس باكيًا. فغادر بلاده، وقصد بلاد الروم، حيث تمكّن من اللغة اليونانيّة وألِفَ انتقاد النصوص.

ثمّ عاد إلى بغداد حوالى سنة ٢١١ هـ / ٨٢٦ م، وهو يمتلك زمام أربع لغات: العربيّة والسريانيّة والفارسيّة واليونانيّة. وكان يُنشد شعرًا من إلياذة هوميرس باليونانيّة، ويُجيد الترجمة إلى العربيّة والسريانيّة. وقد تمّ الصلح بين حُنين وأستاذه يوحنّا بن ماسَوَيه، بفضل الطبيب يوسف بن إبراهيم قبل سنة ٢١٤ هـ/ ٨٢٩ م.

وكان جبرائيل بن بُختيشوع ويوحنّا بن ماسَوَيه يمتدحاه. فنال حظوة لدى الخليفة المأمون، الذي وكّله بترجمة كتب الطبّ من اليونانيّة إلى العربيّة. فأخذ بترجمة مؤلّفات جالينوس، وكان المأمون يعطيه وزنها ذهبًا. وبعد وفاة المأمون، نال حظوة لدى المعتصم بالله (٢١٨ ـ ٢٢٧ هـ/ ٨٣٣ ـ ٨٤١ م) والواثق بالله (٢٢٧ ـ ٢٤٢ هـ/ ٨٤١ ـ ٨٥٦ م). وترجم حنين أكثر من اثني عشر كتابًا لبقراط (٤٦٠ ـ ٣٥٧ ق م)، وأكثر من مائة لجالينوس (نحو ١٣١ ـ ٢٠١ م)،

(١) راجع: «تاريخ الحكماء» لجمال الدين القِفْطي، تحقيق Julius LIPPERT (لايبتسك ١٩٠٣) ص ١٧١ ـ و«عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء» لابن أبي أُصَيْبعة، طبعة August MÜLLER (القاهرة ١٨٨٢) ص ١٨٩ ـ و«مختصر تاريخ الدُوَل» لابن العبريّ، طبعة الأب أنطون صالحانيّ (بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، ١٨٩٠) ص ٢٥٢.

وغيرها من الكتب. وبلغ ذروة المجد وبرع في الطبّ أيّام المتوكّل على الله (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ/ ٨٤٦ ـ ٨٦١ م)، فعيّنه رئيسًا للأطبّاء.

وفي عام ٢٤٠ هـ/ ٨٥٤م أُصيب حنين بالنكبة الكبرى، إذ دخل السجن وصودرت أملاكه وكتبه. وسبب ذلك رفضه لإكرام صورة العذراء حاملة ابنها يسوع. والسبب الحقيقيّ حقد الأطباء (ولا سيّما بختيشوع بن جبرائيل وإسرائيل بن زكريّا الطّيفوريّ) عليه وحسدهم. إلاّ أنّ الخليفة أطلق سراحه بعد أربعة شهور، وأعاده إلى منصبه كطبيب خاصّ له، ونفى بختيشوع إلى البحرَيْن.

«وعاش حنين بعد نكبته مبجّلاً معزّزًا من قِبَل الخلفاء المنتصر بالله والمستعين بالله والمعتزّ بالله والمهتدي بالله والمعتمد على الله»(١).

توفّي حنين يوم الثلاثاء ١/١٢/٨٧٣ م (أمّا ما ذكره ابن أبي أُصَيْبعة، من أنّه تُوفّي سنة ٢٦٤ هـ أي ٨٧٧ م، فهو خطأ(٢).

ثانيًا ـ مؤلّفات حنين، سوى نقوله

نكتفي هنا بذكر مؤلّفات حُنين (سوى ترجماته)، كما وردت في أوّل تدوين للثقافة العربيّة، أعني «فهرست» النديم الموضوع بسنة ٣٧٧ هـ/ ٩٨٧ م؛ وفي أكمله في العصور الوسطى، أعني «عيون الأنباء» لابن أبي أُصيبعة (المتوفّى عام ١٢٩٦ م). وقد رقّمنا هذه المؤلّفات، تسهيلاً للإحالات. فكان مجموعها ٣٠ مؤلّفًا عند النديم، و١١١ عند ابن أبي أصيبعة. أمّا القفطيّ (ت ٦٤٦ هـ/ ١٢٤٨ م)، فهو يتبع النديم، إلاّ أنّه لم يذكر الأرقام ٦ و٢٠ و٢١ و٢٢، فصار المجموع ٢٦ مؤلّفًا.

(١) يوسف حبّي، ص ٤٠.
(٢) إذ إنّ أوّل كانون الأوّل ٨٧٧ م يقع يوم الأحد، لا يوم الثلاثاء، كما قال ابن أبي أصيبعة.

١ ـ قائمة النديم

قال النديم: «وله من الكتب التي ألّفها، سوى ما نقل من كُتُب[١] القدماء:

١ ـ كتاب أحكام الإعراب على مذهب اليونانيّين، مقالتان.

٢ ـ كتاب مسائل في الطبّ، للمتعلّمين. وزاد فيها حُبَيْش الأعسم تلميذه.

٣ ـ كتاب الحمّام، مقالة.

٤ ـ كتاب اللّبَن، مقالة.

٥ ـ كتاب الأغذية، ثلاث مقالات.

٦ ـ كتاب علاج العين، عشر مقالات، لطيف.

٧ ـ كتاب تقاسيم علل العين، مقالة.

٨ ـ كتاب اختيار أدوية علل العين، مقالة.

٩ ـ كتاب علاج أمراض العين الجديد، مقالة.

١٠ ـ كتاب آلات الغناء، ثلاث مقالات.

١١ ـ كتاب الأسنان واللِّثة، مقالة.

١٢ ـ كتاب ألباه، مقالة.

١٣ ـ كتاب تدبير الناقه[٢]، مقالة.

١٤ ـ كتاب معرفة أوجاع المعدة وعلاجها، مقالتان[٣].

١٥ ـ كتاب في المدّ والجَزْر، مقالة.

١٦ ـ كتاب في السبب الذي صارت مياه البحر له مالحة، مقالة.

١٧ ـ كتاب الألوان، مقالة.

١٨ ـ كتاب في البول، على طريق المسئلة والجواب، مقالة.

---

(١) أضاف القفطيّ: «الحكماء».

(٢) قرأها فؤاد سزكين «تدبير الناقة». راجع:

Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, III (Leiden: Brill, 1970), pp. 254-255

رقم ١٦ (= الناقه) ورقم د٤٥/١٠" (= الناقة).

(٣) يأتي رقم ١٤ قبل رقم ١٣ عند القفطيّ.

١٩ ـ كتاب المولودين لثمانية أشهر، مقالة.
٢٠ ـ كتاب التّرياق، مقالتان.
٢١ ـ كتاب العين، على طريق المسئلة والجواب، ثلاث مقالات.
٢٢ ـ كتاب ذكر ما ترجم من الكتب، مقالتان.
٢٣ ـ كتاب قاطيغورياس، على رأي ثامسطيوس، مقالة.
٢٤ ـ كتاب رسالة إلى الطيفوري في قرص الورد.
٢٥ ـ كتاب القروح وتولّده، مقالة.
٢٦ ـ كتاب الآجال، مقالة.
٢٧ ـ كتاب تولّد النار بين الحجرين، مقالة.
٢٨ ـ كتاب تولّد الحصاة، مقالة.
٢٩ ـ كتاب اختيار الأدوية المحرقة[١].
٣٠ ـ كتاب إلى ابن المنجّم «في استخراج كتبه»، كتب جالينوس.

٢ ـ قائمة ابن أبي أُصيبعة[٢]

ولحنين بن إسحٰق من الكتب:

١ ـ كتاب المسائل
٢ ـ كتاب العشر مقالات في العين
٣ ـ كتاب في العين، على طريق المسألة والجواب، ثلاث مقالات. ألّفه لولدَيه داود وإسحٰق، وهو مائتان وتسع مسائل.
٤ ـ اختصار الستّة عشر كتابًا لجالينوس، على طريق المسألة والجواب. اختصره أيضًا لولدَيه. وأكثر ما ألّفه من الكتب على طريق المسألة والجواب، إنّما غرضه بها إلى هذا القصد.

---

(١) وفي طبعة رضا تجدّد (طهران ١٩٧٠) = «المجربة».
(٢) راجع ابن أبي أصيبعة: «عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء».
● طبعة مُلّر (القاهرة ١٨٨٢) المجلّد الأوّل، ص ١٩٧ ـ ٢٠٠.
● طبعة بيروت ١٩٦٥، ص ٢٧١ ـ ٢٧٤.
● طبعة بيروت (دار الثقافة) الثانية (١٩٨١) المجلّد الثاني، ص ١٦٠ ـ ١٦٥.

٥ - كتاب الترياق، مقالتان
٦ - اختصار كتاب جالينوس في الأدوية المفردة. إحدى عشرة مقالة. اختصره بالسرياني. وإنّما نقل منه إلى العربيّ الجزء الأوّل، وهو خمس مقالات، نقلها لعليّ بن يحيى.
٧ - مقالة في ذكر ما تُرجم من كتب جالينوس، وبعض ما لم يُترجَم. كتبها إلى عليّ بن يحيى المنجّم.
٨ - مقالة في ثبت الكتب التي لم يذكرها جالينوس في فهرست كتبه، وصف فيها جميع ما وجد لجالينوس من الكتب التي لا يشكّ أنّها له.
وقال: إنّ جالينوس يكون صنّفها بعد وضعه الفهرست.
٩ - مقالة في اعتذاره لجالينوس، فيما قاله في المقالة السابقة من كتاب آراء أبقراط وأفلاطون.
١٠ - جمل مقالة جالينوس في أصناف الغلط الخارج عن الطبيعة، على طريقة المسألة والجواب.
١١ - جوامع كتاب جالينوس في الذبول، على طريقة المسألة والجواب.
١٢ - جوامع كتاب جالينوس في أنّ الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفًا، على طريقة المسألة والجواب.
١٣ - جوامع كتاب جالينوس في كتب أبقراط الصحيحة وغير الصحيحة.
١٤ - جوامع كتاب جالينوس في الحثّ على تعلّم الطبّ، على طريقة المسألة والجواب.
١٥ - جوامع كتاب المنيّ لجالينوس، على طريقة المسألة والجواب.
١٦ - ثمار تفسير جالينوس لكتاب الفصول لأبقراط، على طريقة المسألة والجواب. سبع مقالات. وكان تأليفه له بالسريانيّ، وإنّما نقل منه إلى العربيّ المقالة الأولى والثانية والثالثة والرابعة. وأمّا الثلاث المقالات الباقية، فنقلها إلى العربيّ عيسى بن صهر بخت.
١٧ - ثمار تفسير جالينوس لكتاب تقدمة المعرفة، على طريقة المسألة والجواب.
١٨ - ثمار تفسير جالينوس لكتاب أبقراط في تدبير الأمراض الحادّة، على طريقة المسألة والجواب.

١٩ ـ ثمار تفسير جالينوس لكتاب أبقراط في جراحات الرأس، على طريقة المسألة والجواب.
٢٠ ـ ثمار السبع عشرة مقالة الموجودة من كتاب جالينوس لكتاب أبيذيميا لأبقراط، على طريقة المسألة والجواب.
٢١ ـ ثمار تفسير جالينوس لكتاب قاطيطريون لأبقراط، على طريقة المسألة والجواب.
٢٢ ـ ثمار تفسير جالينوس لكتاب أبقراط في الأهوية والأزمنة والبلدان، على طريقة المسألة والجواب.
٢٣ ـ شرح كتاب الهواء والماء والمساكن لأبقراط. لم يتمّ.
٢٤ ـ شرح كتاب الغذاء لأبقراط.
٢٥ ـ ثمار المقالة الثالثة من تفسير جالينوس لكتاب طبيعة الإنسان لأبقراط.
٢٦ ـ ثمار كتاب أبقراط في المولودين لثمانية أشهر.
٢٧ ـ فصول استخرجها من كتاب ابيذيميا.
٢٨ ـ فصول استخرجها من كتاب الأهوية والبلدان، وممّا في كتاب الفصول من الكلام في الأهوية والبلدان بتفسير جالينوس.
٢٩ ـ مقالة في تدبير الناقهين، ألّفها لأبي جعفر محمّد بن موسى.
٣٠ ـ رسالة في قرص العود.
٣١ ـ رسالة إلى الطيفوري في قرص الورد.
٣٢ ـ كتاب إلى المعتمد فيما سأله عنه من الفرق بين الغذاء والدواء المسهّل. ثلاث مقالات.
٣٣ ـ كتاب قوى الأغذية. ثلاث مقالات.
٣٤ ـ كتاب في كيفيّة إدراك الديانة.
٣٥ ـ مسائل في البول، انتزعها من كتاب أبيذيميا لأبقراط.
٣٦ ـ مقالة في تولّد الفرّوج، بيّن فيها أن تولّد الفرّوج إنّما هو من بياض البيضة، واغتذاؤه من المحّ الذي فيه.
٣٧ ـ مسائل استخرجها من كتب المنطق الأربعة.
٣٨ ـ مقالة في الدلائل، وصف فيها أبوابًا من الدلائل التي يُستدلّ بها على معرفة كلّ واحد من الأمراض.

٣٩ ـ كتاب في النبض
٤٠ ـ كتاب في الحُمّيات
٤١ ـ كتاب في البول، مستخرج من كتاب أبقراط وجالينوس.
٤٢ ـ كتاب في معرفة أوجاع المعدة وعلاجها. مقالتان.
٤٣ ـ كتاب في حالات الأعضاء.
٤٤ ـ مقالة في ماء البقول.
٤٥ ـ مقالة في اليبس.
٤٦ ـ كتاب في حفظ الأسنان واللثة.
٤٧ ـ كتاب فيمن يولد لثمانية أشهر، على طَريقة المسألة والجواب. ألّفه لأمّ ولد المتوكّل.
٤٨ ـ كتاب في امتحان الأطبّاء.
٤٩ ـ كتاب في طبائع الأغذية وتدبير الأبدان.
٥٠ ـ كتاب في أسماء الأدوية المفردة، على حروف المعجم.
٥١ ـ كتاب في مسائله العربيّة.
٥٢ ـ كتاب في تسمية الأعضاء، على ما رتّبها جالينوس.
٥٣ ـ كتاب في تركيب العين.
٥٤ ـ مقالة في المدّ والجزر.
٥٥ ـ كتاب في أفعال الشمس والقمر.
٥٦ ـ كتاب في تدبير السوداويّين.
٥٧ ـ كتاب في تدبير الأصحّاء بالمطعم والمشرب.
٥٨ ـ كتاب في اللبن.
٥٩ ـ كتاب في تدبير المستقين.
٦٠ ـ كتاب في أسرار الأدوية المركّبة
٦١ ـ كتاب في أسرار الفلاسفة في الباه.
٦٢ ـ جوامع كتاب السماء والعالم.
٦٣ ـ كتاب في المنطق.
٦٤ ـ كتاب في النحو.
٦٥ ـ مقالة في خلق الإنسان، وأنّه من مصلحته والتفضّل عليه جُعل محتاجًا.
٦٦ ـ كتاب فيما يُقرأ قبل كتب أفلاطون.

٦٧ - مقالة في تولّد النار بين الحجرين.

٦٨ - كتاب الفوائد.

٦٩ - مقالة في الحمّام.

٧٠ - مقالة في الآجال.

٧١ - مقالة في الدغدغة.

٧٢ - مقالة في ضيق النَفَس.

٧٣ - كتاب في اختلاف الطعوم.

٧٤ - كتاب في تشريح آلات الغذاء. ثلاث مقالات.

٧٥ - تفسير كتاب النفخ لأبقراط.

٧٦ - تفسير كتاب حفظ الصحّة لروفُس.

٧٧ - تفسير كتاب الأدوية المكتومة، لجالينوس. يبيّن فيه شرح ما ذكره جالينوس في كلّ واحد من الأدوية.

٧٨ - رسالة في دلالة القدر على التوحيد.

٧٩ - رسالة إلى سلمويه بن بنان، عمّا سأله من ترجمة مقالة جالينوس في العادات.

٨٠ - كتاب في أحكام الأعراب، على مذهب اليونانيّين. مقالتان.

٨١ - مقالة في السبب الذي من أجله صارت مياه البحر مالحة.

٨٢ - مقالة في الألوان.

٨٣ - كتاب قاطيغو رياس، على رأي تامسطيوس. مقالة.

٨٤ - مقالة في تولّد الحصاة.

٨٥ - مقالة في اختيار الأدوية المحرقة.

٨٦ - كتاب في مياه الحمّامات، على طريق المسألة والجواب.

٨٧ - كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء، وآداب المعلّمين القدماء.

٨٨ - كنّاش اختصره من كتاب بولس.

٨٩ - مقالة في تقاسيم علل العين.

٩٠ - كتاب اختيار أدوية علل العين.

٩١ - مقالة في الصرع.

٩٢ - كتاب الفلاحة.

٩٣ ـ مقالة في التركيب، ممّا وافقه عليه الفاضلان أبقراط وجالينوس.
٩٤ ـ مقالة تتعلّق بحفظ الصحّة وغيرها.
٩٥ ـ كلام في الآثار العلويّة.
٩٦ ـ مقالة في قوس قزح.
٩٧ ـ كتاب تاريخ العالم، والمبدأ والأنبياء، والملوك والأمم، والخلفاء والملوك في الإسلام. وابتدأ فيه من آدم، ومَن أتى من بعده. وذكر ملوك بني إسرائيل، وملوك اليونانيّين والروم. وذكر ابتداء الإسلام، وملوك بني أميّة، وملوك بني هاشم، إلى الوقت الذي كان فيه حُنين بنُ إسحق (وهو زمان المتوكّل على الله).
٩٨ ـ حلّ بعض شكوك جاسيوس الإسكندرانيّ، على كتاب الأعضاء الآلمة لجالينوس.
٩٩ ـ رسالة فيها أصابه من المحن والشدائد.
١٠٠ ـ كتاب إلى علي بن يحيى، جواب كتابه فيها دعاه إليه من دين الإسلام.
١٠١ ـ جوامع ما في المقالة الأولى والثانية والثالثة من كتاب أبيذيميا لأبقراط، على طريق المسألة والجواب.
١٠٢ ـ مقالة في كون الجنين. جمع من أقاويل جالينوس وبقراط.
١٠٣ ـ جوامع تفسير القدماء اليونانيّين لكتاب أرسطوطانيس في السماء والعالم.
١٠٤ ـ مسائل مقدّمة لكتاب فرفوريوس المعروف بالمدخل، وينبغي أن يُقرأ قبل كتاب فرفوريوس.
١٠٥ ـ شرح كتاب الفراسة لأرسطوطاليس.
١٠٦ ـ كتاب دفع مضارّ الأغذية.
١٠٧ ـ كتاب الزينة.
١٠٨ ـ كتاب خواصّ الأحجار.
١٠٩ ـ كتاب البيطرة.
١١٠ ـ كتاب حفظ الأسنان.
١١١ ـ كتاب في إدراك حقيقة الأديان.

٣ ـ مؤلّفات حنين الدينيّة

معظم هذه المؤلّفات طبّيّة أو علميّة. إلاّ أنّ لبعضها طابعًا دينيًّا، فسنذكرها هنا مع رقمها حسب قائمة ابن أبي أصيبعة.

١ ـ رسالة في دلالة القدر على التوحيد (٧٨). مفقودة.

٢ ـ مقالة في خلق الإنسان، وأنّه من مصلحته والتفضّل عليه جُعل محتاجًا (٦٥). قد تكون هذه المقالة هي التي تُعرّف بكتاب «تُحفة الألبّاء، وذخيرة الأطبّاء»، إذا صحّ ما كتبه السامرّائيّ والعلوجيّ بأنّ «مطلع هذه المخطوطة يُوحي بأنّها ليست سوى (مقالة في خلق الإنسان)» [١] ومنها نسخة حديثة، منسوخة سنة ١٣٠٢ هـ (= ١٨٨٥ م) محفوظة في الخزانة العامّة بالرباط، في مجموع رقمه ٢٧٤٢، من ورقة ٧٠ ب إلى ١١٣ ب [٢].

٣ ـ كتاب في كيفيّة إدراك الديانة (٣٤). مفقود.

٤ ـ كتاب في إدراك حقيقة الأديان (١١١). نشره الأب لويس شيخو ثلاث مرّات، وأعاد نشره الأب بولس سباط [٣].

٥ ـ كتاب إلى علي بن يحيى [المنجّم]، جواب كتابه فيما دعاه إليه من دين الإسلام (١٠٠). نشرنا هذا النصّ سنة ١٩٨١، وترجمه الأب بولس نويّا إلى الفرنسيّة [٤].

٦ ـ كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء، وآداب المعلّمين القدماء (٨٧). نشره MERKLE مع ترجمة ألمانيّة، ونشر LÖWENTHAL الترجمة العبريّة القديمة مع ترجمة ألمانيّة [٥].

---

(١) عامر رشيد السامرائيّ وعبد الحميد العلوجيّ: «آثار حنين بن إسحاق» (بغداد: مجمّع اللغة السريانيّة، ١٩٧٤) ص ٧٧ (رقم ٩٣)

(٢) راجع SEZGIN (حاشية ٧) ص ٢٥٤ رقم ١٩.

(٣) أطلب المراجع الكاملة في «تاريخ الأدب العربيّ المسيحيّ» لجورج جراف.
Georg. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur II (Vatican, 1847) p. 126-128.*

(٤) *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Hunayn Ibn Isḥāq et Qusṭā Ibn Lūqā.* Introduction, édition, divisions, notes et index par Khalil SAMIR, SJ, Introduction, traduction et notes par Paul NWYIA, SJ («Patrologia Orientalis» XL,4 = N°. 185, Turnhout 1981).

(٥) أطلب المراجع في GRAF ص ١٢٦، وفي السامرائيّ/ العلوجيّ (حاشية ١١) ص ٢٠٣ - ٢٠٤ (رقم ٦٦٦).

٧ - مقالة في الآجال (٧٠). وهي التي نحن في صددها.

٨ - كتاب تاريخ العالم (٩٧).

٩ - كتاب في مخالفة الله، كتبه حينما كان شمّاسًا. ذكره عبد يشوع الصوباويّ [١].

١٠ - ترجمة العهد القديم، عن اليونانيّة. ذكرها المسعوديّ المتوفّى سنة ٣٤٥ هـ/ ٩٥٦ م)، قال: «وقد ترجم هذه النسخة [السبعينيّة] إلى العربيّ عدّة ممّن تقدّم وتأخّر. منهم حُنين بن إسحاق، وهي أصحّ نُسخ التوراة عند كثير من الناس» [٢].

٤ - تحقيقنا للمقالة في الآجال

ذُكرت مقالتنا عند النديم (رقم ٢٦) والقفطيّ (رقم ٢٢) وابن أبي أُصَيْبعة (رقم ٧٠). كما ذكرها إسماعيل باشا البغداديّ [٣].

قلنا إنّ المقالة وصلت إلينا في الباب ٥٨ من موسوعة مؤتمن الدولة ابن العسّال، المعروفة بـ «مجموع أصول الدين، ومسموع محصول اليقين». وعنوان هذا الباب، كما جاء في الباب الأوّل من الموسوعة: «في كيفيّة الاعتقاد في الأعمال [٤] والآجال، على مذهب النصرانيّة [٥]». وجدير بالذكر أنّ هذا الباب لا يحوي إلاّ مقال حُنين، دون مقدّمة أو تعليق أو خاتمة، بخلاف ما

---

(١) راجع «المكتبة الشرقيّة» ليوسف سمعان السمعانيّ، المجلّد الثالث، الجزء الأوّل، ص ١٦٥، والحاشية الأولى منها:

Jos. Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III. 1 (Roma, 1725, reprint, Hildesheim: Olms Verlag, 1975) p. 165 n. .1

(٢) المسعوديّ: «التنبيه والإشراف»
- طبعة M. DE GEOJE (ليدن ١٨٩٣) ص ١١٢ سطر ١٣ - ١٧.
- طبعة عبدالله إسماعيل الصاوي (القاهرة ١٩٣٨) ص ٩٨ سطر ٨ - ١١.

(٣) راجع إسماعيل باشا البغداديّ: «هديّة العارفين. أسماء المؤلّفين، وآثار المصنّفين» ج ١ (إستانبول ١٩٥١) ص ٣٤٠.

(٤) وردت الكلمة محرّفةً في بعض المخطوطات، فصارت «الأعمال».

(٥) «على مذهب النصرانيّة» لم ترد في كلّ المخطوطات.

عهده ابن العسّال في الأبواب الأخرى إذا نقل نصًا لأحد المؤلّفين. والعنوان المنسوب هنا إلى حُنين هو بالواقع عنوان الباب ٥٨ (وهو داخل في الجزء الرابع من الموسوعة).

ومخطوطات الموسوعة عديدة [١]. كلّها منسوخة في مصر، وإن كانت محفوظة أحيانًا في أوربا أو في لبنان، بعضها نُسخت في القرن الثالث عشر أو الرابع عشر. من هذه المخطوطات، ثمانية كاملة (تحوي الأبواب السبعين)، وأخرى جزئيّة، منها أربعة تحوي الباب ٥٨. فصار عدد المخطوطات التي نقلت لنا الباب ٥٨ اثنا عشر مخطوطًا. إليك قائمة بها (مرتّبة ترتيبًا تاريخيًا).

المخطوطات الكاملة:

P	١ .	باريس عربيّ ٢٠٠	القرن ١٦"
L	٢ .	لندن شرقيّ ١٠٢ (= عربيّ ١٦٩٤)	١٦٧٨/١/١٤
	٣ .	القاهرة، البطريركيّة القبطيّة، لاهوت ٣٢٢ (= سُمَيكة ٢٨٤)	١٧٢٤
C	٤ .	القاهرة، البطريركيّة القبطيّة، لاهوت ١٠١ (= سُميكة ٤٩٧)	١٨٣٣
	٥ .	دير أبي مقار، لاهوت ١٠ (= Zanetti ٢٨١)	١٨٥٤
M	٦ .	برمنجهام، منكانا عربيّ مسيحيّ ٥٤ (= ٦٤ ب)	١٨٨٠
K	٧ .	القاهرة، المتحف القبطيّ، لاهوت ٣٩٩ (= سُميكة ٨٧)	١٩٠٤
	٨ .	القاهرة، البطريركيّة القبطيّة، لاهوت ٣٠٨ (= سُميكة ٥٦٣)	١٩٣٠

أمّا المخطوطات الجزئيّة التي تحوي الباب ٥٨، فها هي:

(١) راجع GRAF (الحاشية ١٣) ص ٤١١ - ٤١٢. وقد أكملنا قائمته.

٩ . القاهرة، المتحف القبطيّ، لاهوت ٤٧ (= جراف ١٢٥ = سُميكة ٤٧)		القرن ١٤"
١٠ . القاهرة، البطريكيّة القبطيّة، لاهوت ٣٤٦ (= سُميكة ٢٥٢)		قبل سنة ١٦٧٧
١١ . دير أبي مقار، لاهوت ١٢ (Zanetti ٢٨٣)		القرن ١٨"
١٢ . القاهرة، البطريكيّة القبطيّة، لاهوت ٢٨٧ (= جراف ٥٤٠ = سُميكة ٥٤٠)		١٨٦٦

أخيرًا، قد وصلت إليّ بعضُ الورقات من مخطوطٍ ثالث عشر، منسوخ في القرن التاسع عشر على ما يبدو، كان ملكًا لـ «ميخائيل عبد السيّد». يقع الباب ٥٨ فيه بين الورقات ٢٥٥ ب و٢٥٧ ب.

وقد حقّقنا المقالة اعتمادًا على خمس مخطوطات كاملة، هي التي تحمل هنا الأرقام: ١ و٢ و٤ و٦ و٧. ورمزنا إليها بالحروف التالية P (باريس) - L (لندن) - C (القاهرة) - M (منكانا) - K (القاهرة).

أخيرًا يجب التنويه إلى أنّ النصّ نُشر في القاهرة سنة ١٨٩٩/١٩٠٠، في كتاب نادر الوجود، دون أيّ فاصلة أو نقطة ودون أيّ إشارة إلى المخطوط المستعمل أو إلى الفصول المنقولة [١].

(١) راجع «كتاب سلك الفصول في مختصر الأصول»، تأليف الشيخ إسحق بن العسل. طبعه على نفقته حضرة حنّا الله أفندي أسكاروس وحضرة نعوم أفندي بنيامين. طُبع سنة ١٦١٦ للشهداء الأبرار (= القاهرة ١٨٩٩/ ١٩٠٠) ص ١٥١ - ١٥٤.

تحقيق مقالة حُنين
عن كتاب «مجموع أصول الدين»
للمؤتمن بن العسّال

قال حُنَين ابن إسحٰق في كيفيّة الاعتقاد في الأعمار والآجال على مذهب النصرانيّة، قال لمَنْ(١) سأله(٢):

كثير(٣) من الناس يقولون إنّ(٤) الله (عزّ وجلّ!) حَـدَّ[° لكلّ(٦)* من°] الناس مقدارًا(٧) من الحياة لم يكن(٨) أن يتجاوَزَه(٩)، غيرَ الحدِّ العامّ(١٠) للناس في الموت بطريق الفناء والهرم(١١). ونحن، فليس نقول بذلك(١٢).

وإن كنتَ تعني(١٣) بالآجال* أنّ سابِقَ علم الله متقدّمٌ لموت (١٤ كلِّ من١٤) يموتُ، مِن أيِّ الأسباب مات، كان ذلك السبَبَ العامّ للناس الكائنَ بالفناء(١٥) والهرم، أو كان مِن الأسباب الأُخَر التي(١٦) تعرض للناس (مِن الأمراض القتّالة(١٧)، والأحداث التي تحدث عليهم(١٨) في الحروب(١٩)، وغير

---

(١) لما KM
(٢) قال +C
(٣) كثيرون CKM
(٤) — LP
(٥) لكلمن L
(وفي الهامش: لكلِّ من)
(٦) لكلّ +P
(٧) مقدار CKLMP
(٨) يكن C
(٩) يتجاور P
(١٠) المقام P
(١١) والعرم C
والنرم P
(١٢) بذالك K
(١٣) في الهامش C
(١٤) كلمن CKMP
(١٥) بالغناء K
(١٦) الدي P
(١٧) القاتله M
القايله P
(١٨) علهيم P
(١٩) الحيوت L

ذلك، حتّى تتلقّفهم(٢٠)، فنحن نقولُ ذلك(٢١) ولا ندّعي غيرَه.

وهذا(٢٢) جوابُ المسألة(٢٣).

K103' قال: إنّ أهلَ الإيمان* بالله مُجمعون على أنّه تعالى يعلم ما يكون قبلَ كونه. وليس يخلو(٢٤) علمُه بأنْ يكونَ ما يكونُ مِن أنْ يكونَ سببًا(٢٦) سابقًا إلى كونِ(٢٧ كلِّ ما٢٧) ما يكون.

M217' فإن قال* قائلٌ إنّ عِلْمَه سببٌ سابقٌ إلى حدوثِ كلِّ كائنٍ، لزمَه من الشناعة(٢٨) أن يصيرَ علمُ الله سببًا سابقًا إلى زناء الزاني، وسرقةِ(٢٩) السارق(٣٠)، وقتْلِ القاتل، و(٣١) كُفْر الكافر؛ إذ(٣٢) كانت هذه(٣٣) كلُّها مِن الأمور الكائنة، وقد زعم أنّ الله تعالى سببُ(٣٤ كلِّ ما ٣٤) هو(٣٥) كائنٌ(٣٦). وقد تبرّأ(٣٧) اللهُ عن ذلك، وشهدت(٣٨) به كُتُبه المُنْزَلة.

فقد بطَل أن يكونَ علمُ اللهِ سببًا سابقًا إلى حدوثِ(٣٩ كلِّ ما ٣٩) هو كائنٌ.

وإذْ(٤٠) قد صحّ ذلك، فليس يخلو(٤١) الأمرُ من أحد وجهَين: إمّا أن لا يكونَ علمُه(٤٢ (عزّ وجلّ!) سببًا لكون(٤٣) كلِّ كائنٍ أصلاً؛ وإمّا أن يكونَ علمُه ٤٢) سابقًا(٤٤) إلى كون بعض ما هو كائنٌ، وغيرَ سابقٍ إلى بعض.

---

(٢٠) تبلغهم L
يتلقفهم P
(٢١) — C
(٢٢) وهذه P
(٢٣) المسله CKLM
(٢٤) يخلوا CKMP
(٢٥) ان CLP
(٢٦) شيا KLP
(٢٧) كليا CKLMP
(٢٨) الشاعه P
(٢٩) وسرق LP
(٣٠) لسارق C
(٣١) او C
(٣٢) اذا K
يتم L+
واد P
(٣٣) هذا K
(٣٤) كليا KM
(٣٥) فقد P
(٣٦) (أضاف ثم شطب) واذ قد صحّ ذلك فليس يخلو K
(٣٧) تبرى CKLMP
(٣٨) وشهدة K
(٣٩) كليا CKLMP
(٤٠) ولو L
(٤١) يخلوا CKLMP
(٤٢) (في الهامش، مع صح) K
(٤٣) لموت (sic) K
(٤٤) سابق C

فإن زعم زاعمٌ أنّ اللهَ (عزَّ وجلَّ!) ليس[٤٥] سببًا[٤٦] سابقًا إلى كون[٤٧] شيءٍ أصلاً من الأشياء الكائنة،* فقد لزمَ من زعم هذا أنْ لا يكونَ علمُ الله بما هو كائنٌ سببًا لصحّةِ مَن يصحُّ، ومَرَضِ مَن يمرَضُ، وحياةِ مَن يحيا[٤٨]، [٤٩ وموتِ مَن يموتُ؛ وأنّ للصحّةِ[٥٠] والسقمِ، والحياةِ والموتِ ٤٩] أسبابًا أُخَرَ، يُحدِثُها غيرُ علمِ[٥١] الله.

فإن زعم أنّ علمَهُ[٥٢] تعالى سببٌ[٥٣] لحدوثِ بعضٍ ما هو كائنٌ دونَ بعضٍ، لزِمَه أنْ يُفرِّقَ بينَ الأمور الكائنة التي يجوزُ[٥٤] أن ينسب[٥٥] (؟)* أن يكونَ علمُه سابقًا إليها[٥٦ وبينَ الأمور التي يجوزُ أن يكونَ علمُه سببًا[٥٧]* سابقًا إليها ٥٦].

ونجد الأمور تنقسمُ[٥٨] إلى ثلاثة[٥٩] أقسام: فمنها خيرٌ مَحْضٌ، ومنها شرٌّ محضٌ، ومنها خيرٌ في حالٍ وشرٌّ في حالٍ.

فالتي هي خيرٌ محضٌ هي الفضائل. أعني المعرفةَ، والعفافَ،* والنجدةَ، والجودَ، والعدلَ، والإنصافَ، وسائر ما أشبَهَ ذلك.

والتي[٦٠] هي شرٌّ محضٌ هي الرذائل، وهي أضدادُ تلك[٦١]. أعني الجهلَ، والشَّرَهَ، والزناءَ[٦٢]، والمهانةَ، والبُخلَ، والجورَ، وسائرَ ما أشبَهَ ذلك[٦٣].

---

(٤٥) (فوق السطر) M
(٤٦) (أضاف ثمّ شطب) لكون كل كاين اصلا وإما ان علمه K
سبب P
(٤٧) (في الهامش) M
(٤٨) يحى LP
(٤٩) — C
(٥٠) الصحة MKLP
(٥١) (فوق السطر) P
(٥٢) علم الله P
(٥٣) - سببًا KM
(٥٤) تجوز L
(٥٥) تنسب P
(٥٦) — CP
(٥٧) — L
(٥٨) ينقسم L
(٥٩) ثلثة KLMP
(٦٠) فالتي L
(٦١) دلك CKM
(٦٢) والدناء P
— KLM
(٦٣) ذلك K +

والتي هي في حالٍ خيرٌ وفي حالٍ شرٌّ، مثلُ الحياة والموت. فإنّ[٦٤] الإنسانَ، إذا كان بحالٍ ما حيًّا فيها، يتنفعُ[٦٥] بها في[٦٦] نفسه وينتفعُ[٦٧] بها غيرُه، فالحياةُ خيريّةٌ[٦٨] (Sic) له من الموت. وإذا كان في حالٍ على ضدِّ هذه[٦٩]، حتّى يضرُّ[٧٠] حياته أو يضرُّ[٧١] غيرَه، فالموتُ خيرٌ[٧٢] له من الحياة.

ومَن نسب علمَ الله إلى أنّه سببٌ سابقٌ إلى حدوث الشرّ (محضًا كان أو في حالٍ ما)، فقد أتى بأمرٍ شنيعٍ لا تقبلُه[٧٣] العقولُ وتأباه[٧٤].

وإذا كان ذلك كذلك، فأشْبَهُ القولَين[٧٥]* قولُ مَن نسب[٧٦] علمَ الله إلى[٧٧] أنّه سببٌ سابقٌ [إلى][٧٨] حدوثِ الخيرِ، كان محضًا أو كان[٧٩] في حالٍ ما هو فيها خير[٨٠]. M217ᵛ

بل الذي تقبُله[٨١] العقولُ أنّ سابقَ علم الله ليس هو سببًا سابقًا إلى كون شيءٍ ممّا[٨٢] هو كائنٌ.

ويحتاجُ ذلك، حتّى يُفهَمَ، إلى أنّ نضربَ[٨٣] له[٨٤] مثالاً. وهو أنّ الطبيبَ الحاذقَ قد يتقدّمُ فيعلمُ مِن أمر المريض هل يَسلمُ مِن مرضِه أو يتلفُ. وليس علمُه بسلامة مَن يسلمُ سببًا[٨٥] سابقًا إلى سلامته؛[٨٦] وإن كان[٨٦] يُعاونُ[٨٧] الطبيعةَ التي[٨٨] فَطَرَها اللهُ تعالى[٨٩] في ذلك المريض على السلامة،

(٦٤)	وان	CKLM
(٦٥)	فيتنفع	P
(٦٦)	—	P
(٦٧)	وينفع	P
(٦٨)	خيرا	P
(٦٩)	ذلك	CKM
(٧٠)	تصير	L
	تضر	P
(٧١)	تضر	P
(٧٢)	اخير	KM
(٧٣)	يقبله	L
(٧٤)	وتابا	CKL
(٧٥)	المقولين	L
(٧٦)	إلى	CKLM +
(٧٧)	(فوق السطر)	M
(٧٨)	—	CKLMP
(٧٩)	حال	K +
(٨٠)	خيرا	P
(٨١)	يقبله	L
(٨٢)	منها	CK
	من ما	M
(٨٣)	يُضرب	L
(٨٤)	—	CL
(٨٥)	—	C
(٨٦)	وانكان	P
(٨٧)	تعاون	L
	نعاون	P
(٨٨)	الذي	P
(٨٩)	—	LP

بعلاجه وتدبيره. ولكنّ(٩٠) العلاجَ والتدبيرَ هما عن(٩١) سابق العلم.

فكما أنّ سابقَ علم(٩٢) الطبيبِ ليس هو سببًا سابقًا(٩٣)، لا إلى السلامة
C222ʳ •لِمَن يسلمُ، ولا إلى التلف لِمَن يتلف، كذلك(٩٤) سابقُ علمِ الله ليس هو
K104ʳ سببًا سابقًا إلى سلامةِ مَن يسلمُ• مِن الموت، أو حلوله(٩٥) بِمَن(٩٦) يحلُّ به.

فينبغي للإنسان، إذا كان الأمرُ(٩٧) كذلك(٩٨)، أن يتقدّم فيتفكّر(٩٩) في
L241ᵛ حدوث(١٠٠ كلِّ ما ١٠٠) يُمكنُ أن يحدثَ• به ممّا يكرَهُه، وفي حيلةٍ•(١٠١) إن
P291ʳ أمكَنَ الحذرُ منه قبلَ وقوعِ أسبابه(١٠٢)، وفي الحيلة للخروج منها(١٠٣)، إذا(١٠٤) وقع فيها.

(١٠٥وإن كان ١٠٥) الأمرُ كذلك فلا(١٠٦) فرقَ بينَ حدوثِ كلِّ مكروه يكرَهُه(١٠٧) الإنسانُ، وبينَ حدوثِ الموت به. فكما(١٠٨) أنّه(١٠٩) قد(١١٠) يتقدّم فيتفكّر(١١١) قبلَ حدوثِ كلِّ مكروهٍ يخافُ أن يحدثَ عليه، ويحتالُ في الحذر مِن حدوثه إن كانت له في ذلك حيلةٌ، وفي الخروج من أسبابه إذا هانَ(١١٢) عليه؛ كذلك(١١٣) ينبغي له أنْ يحتاطَ(١١٤) لنفسِه في(١١٥) الموت،

---

(٩٠) ولاكن P
(٩١) — K
(٩٢) العلم P
(٩٣) (sic) بقا K
سابق P
(٩٤) وكذلك علم K
(ثمّ شطب «علم»)
لدلك P
(٩٥) حلولة CM
(٩٦) من CKLM
(٩٧) — P
(٩٨) لدلك P
(٩٩) فيفكر P
(١٠٠) كلما CKLMP
(١٠١) حيله +P
(١٠٢) اسنانه L
(١٠٣) منه P
(١٠٤) وادا P
(١٠٥) فان كان M
انكان P
(١٠٦) لا CKLMP
(١٠٧) يكره LP
(١٠٨) وكما P
(١٠٩) ان KLMP
(١١٠) من KM
— LP
(١١١) فتفكر L
فيفكر P
(١١٢) تهيات P
(١١٣) — C
لدلك P
(١١٤) يحظاط P
(١١٥) من P

قبلَ حدوثِ(١١٦) أسبابِه وفي وقتِ حدوثِها(١١٧).

وبعضُ الناسِ يقولُ في هذا(١١٨): «لا، بل الموتُ أحقُّ بالاستسلام(١١٩) له(١٢٠)، (١٢١ إذ(١٢٢) كان أعظمَ مكروهٍ(١٢٣) يحلُّ بالإنسان. فلا بدّ من حلوله. فالاستسلامُ(١٢٤) له ١٢١) وتَرْكُ الاحتياط(١٢٥)، إذ(١٢٦) كان لا بُدَّ منه، هو الصوابُ!».

وهذا(١٢٧) القول يُنتَقَضُ(١٢٨) من وجوهٍ.

أمّا أحدُها، فإنّه ليس وقوعُ الإنسان في الموت أعظَمَ(١٢٩) مكروهًا من وقوعه(١٣٠) في الكُفْر(١٣١). وكما ينبغي له أن يحتاطَ(١٣٢) لنفسِه(١٣٣)، حتّى لا يحلّ به(١٣٤ الكفْرُ؛ كذلك ينبغي له أن يحتاطَ لنفسه، حتّى لا يحلّ به ١٣٤) الموتُ قبلَ وقتِ الفناء بالهرم الذي(١٣٥) لا(١٣٦) حيلةَ فيه.

والوجهُ الآخَرُ الذي يُنتَقَضُ(١٣٧) به القولُ المتقدّمُ(١٣٨) أنّ الموتَ، (١٣٩ وإن كان ١٣٩) لا بُدَّ من وقوعه بالإنسان، فالإنسان لا يدري متى يحلُّ به؛ (١٣٩ ، وإن كان ١٣٩) اللهُ قد سبق به(١٤٠) علْمُه.

M218r •وليس ينبغي له أن يعمَلَ(١٤١) على سابقِ علمِ الله(١٤٢ فيه، إذا(١٤٣)

---

(١١٦) حلول LP

(١١٧) حلولها LP

(١١٨) هذه P

(١١٩) الاستلام CM

(١٢٠) (أضاف ثمّ شطب) وترك الاحتياط إذ كان لا بد منه K

(١٢١) (homoioteleton) P-

(١٢٢) اذا K

(١٢٣) مكروها CKLM

(١٢٤) فالاستلام M (على سطرين)

(١٢٥) الأحياط L

(١٢٦) اذا K

(١٢٧) وهذه P

(١٢٨) يتقص L

(١٢٩) فاعظم P

(١٣٠) رجوعه LP

(١٣١) الفكر P

(١٣٢) يحطاط P

(١٣٣) كل الاحتياط + KM

(١٣٤) — LP

(١٣٥) بالدي L

(١٣٦) (فوق السطر) P

(١٣٧) يتقص L

(١٣٨) التقدم L

(١٣٩) وانكان P

(١٤٠) — M

(١٤١) يقمل (sic) P

(١٤٢) — C

(١٤٣) اد L

K104v كان لا يعرفُه، • كما ليس يعلمُ سابقَ[١٤٤] علمِ اللهِ[١٤٣] في سائر الأشياء الكائنة. لكن[١٤٥] يحتاطُ[١٤٦] فيه لنفسِه[١٤٧] بكلِّ حيلةٍ يُمكنُه[١٤٨] بها دفعَ الأسباب[١٤٩] التي [١٥٠] يخافُ[١٥١] أن[١٥٢] تُوقِعَه[١٥٣] فيه[١٥٤]، إذا وجد إلى ذلك سبيلاً.

ويُعلَمُ[١٥٥] أنّ حدوثَ الموت ليس له حدٌّ محدودٌ لا[١٥٦] بُدّ[١٥٧] أن يكونَ فيه، خلا موت الفناء والهرم. وأمّا سائرُ الأوقاتِ قبلَه، فقد يُمكِنُ[١٥٨] أن
C222v يسلَمَ[١٥٩] فيها منه، بالاحتياط[١٦٠] والحيلة؛ لأن لا يَقَعَ[١٦١] •في[١٦٢]
L242r الأسبابِ الموقِعةِ[١٦٣]• للموت بالهرم، فليس له فيها[١٦٤] حيلةٌ في السلامة منها. ولكن[١٦٥] قد يجب عليه، ما أمكنَه الحيلة، ألاّ[١٦٦] يتأخّرَ فيما[١٦٧] يحدثُ عليه من الموت عنها [و][١٦٨] أن يحتالَ لذلك[١٦٩].

P291v وقد بيّنَ جالينوس السببَ الذي وجب فيهُ حلول تلك• الأسباب (لا محالة) بالإنسان[١٧٠]، حتّى يقَعَ به الموتُ ضرورةً؛ ويلطف[١٧١] لاندفاع[١٧٢] تلك الأسباب[١٧٣]، فيؤخّرها[١٧٤] ما أمكنَ وبلغته الطاقة (؟)[١٧٥].

---

(١٤٤) بسابق L
(١٤٥) لاكن P
(١٤٦) يحطاط P
يحتاج CKM
(١٤٧) كل حيله لنفسه + P
(١٤٨) تمكنه L
(١٤٩) للاسباب P
(١٥٠) الذي CKM
(١٥١) يخالف K
(١٥٢) يكون + CL
تكون + M
(١٥٣) موقفه P
(١٥٤) فيها C
(١٥٥) ويعلم P
(١٥٦) ولا CKLMP
(١٥٧) وقت CKM
(١٥٨) ممكن K
(١٥٩) يسلم M
نسلم P
(١٦٠) بالاحطياط P
(١٦١) نقع للاحتياط والحيلة KM
(١٦٢) — LP
(١٦٣) — M
(١٦٤) — M
(١٦٥) ولاكن P
(١٦٦) لا CKLMP
(١٦٧) ما LP
(١٦٨) — CKLMP
(١٦٩) كذلك KLM
(١٧٠) بالانساب K
الانسان P
(١٧١) فيلطف K
(١٧٢) لانداقاع K
(١٧٣) الاشياء CKLMP
(١٧٤) فياخرها P
(١٧٥) اللطاقة CKLM

فحاصلُ هذا[١٧٦] القول جميعه، وتلخيصه[١٧٧] وتفصيله، نقول[١٧٨].

إنّ النبات، لكلٍّ صنفٍ منه عمرٌ[١٧٩] محدودٌ. والحيوان، لكلِّ نوعٍ منه عمرٌ طبيعيٌ يدور حولَه؛ فهو، متى سلم من الموت مِن آفاتٍ[١٨٠] تعرض[١٨١] له، يبقى[١٨٢] (؟) إلى[١٨٣] أن يصِلَ إلى عمره الطبيعيّ[١٨٤]، وعند ذلك يتلاشى[١٨٥] ويفنى[١٨٦].

فأمّا الحيوانُ الناطقُ خاصّةً[١٨٧]، فإنّ له في كلِّ جيلٍ[١٨٨] عمرًا[١٨٩] يَهَبُه[١٩٠] اللهُ له[١٩١] فيه. أمّا في الصدر الأوّل، فقد انتهى[١٩٢] بآدمَ العمرُ (وبأولاده وأولادِهم، إلى متوشلح ونوح)، بما فيه من الزياد والنقص، إلى ما وصل إلى تسعمائة[١٩٣] وستّين سنة ونَيِّف[١٩٣]. والصدرُ الثاني الذي[١٩٤] بعدَه، أخذَتْ[١٩٥] أعمارُهم في النقص إلى أيّام موسى؛ وقفَتْ عندَ مائة
K105ʳ وعشرين[١٩٦] • سنة[١٩٧]، وانتَهَتْ[١٩٨] إلى هذا[١٩٩] الحدّ. ثُمّ الجيلُ الثالث، تقاصرت [أعمارُهم][٢٠٠] إلى أيّام داود[٢٠١] النبيّ؛ انتهت إلى سبعين سنة، وإلى ثمانين سنة؛ وما زاد عن[٢٠٢] ذلك، فهو نادر؛ وبلغت إلى هذا[٢٠٣] الحدَّ إلى هَلُمَّ جرًّا[٢٠٤].

---

(١٧٦) هده P
(١٧٧) وتخليصه M
(١٧٨) يقول -P
(١٧٩) عمره K
(١٨٠) افاة KM
(١٨١) تحتمل P
(١٨٢) فبقي CKLM
نبقى P
(١٨٣) — CL
(١٨٤) — P
(١٨٥) يتلاشا M
(١٨٦) ويفنا CK
(١٨٧) — KM
(١٨٨) حيل L
(١٨٩) عمر CKLMP
(١٩٠) هبة CKLM

(١٩١) — KM
(١٩٢) انتها KM
(١٩٣) وأنيف من ستّين سنه CKM
ونيف وستين L
(١٩٤) التي L
(١٩٥) أحدت P
(١٩٦) وعشرون P
(١٩٧) وقفت +P
(١٩٨) وانهت P
(١٩٩) — CLP
(٢٠٠) — CKLMP
(٢٠١) داوود CKLP
(٢٠٢) على P
(٢٠٣) هده P
(٢٠٤) جرى P

وصار هذا[٢٠٣] النوعُ الناطقُ خاصّةً يدورُ حولَ[٢٠٥] هذا[٢٠٦] السنّ، ويقبلُ الزيادةَ المُناسبة له والنقصَ. أمّا الزيادةُ، فقد زاد اللهُ في عمر حزقيًا[٢٠٧] الملك خمسةَ عشر سنة، ووعد اللهُ بني إسرائيل بأن يُباركَ في أعمارهم ويزيدَ فيها إذا أطاعوه.

وأمّا النقصُ، فدليلُه[٢٠٨] تَوَعُّدُ[٢٠٩] المذكورين بعكس ذلك. ومن قولِ داود[٢١٠] النبيّ: «يا ربّ، لا تقبضْني[٢١١] في نصفِ عمري»[٢١٢].

•وقد يعرض[٢١٣] النقصُ من مَرَضٍ • سَبَبُه الخطيّة؛ فإنّ الخطايا تحبل M218ᵛ
L242ᵛ
وتلد[٢١٤] الأمراض والموت. أو من تخليط[٢١٥] المآكل[٢١٦] •[٢١٧] والمشارب، P292ʳ
والحركات النفسانيّة والجسمانيّة. أو من عَرَضٍ، كمَنْ يسكر ويُلقي نفسَه من
علوٍ إلى أسفلَ؛ أو كمَن[٢١٨] قاتلَ عدوّه، فقَتَلَه؛ أو كمَن • قُتل[٢١٩] ظلمًا C223ʳ
وعدوانًا[٢٢٠]؛ ونحو ذلك. ومن[٢٢١] الاستقراء عُرفت[٢٢٢] أيضًا هذه الوجوه. والله أعلَمُ![٢٢٣].

---

(٢٠٥) حوالي KLP
(٢٠٦) هده P
(٢٠٧) حزقيال P
(٢٠٨) فبدليله CKM
(٢٠٩) بوعد KLM
(٢١٠) داوود CKLP
(٢١١) تقصني KM
(٢١٢) ولا تخطفني خطفت (sic) الاسد +C
(٢١٣) تعرض L
(٢١٤) فتلد P
(٢١٥) (sic) تخليط L
(٢١٦) المآاكل CK
(على سطرين) الماه اكل L
(٢١٧) المالك P répété par distraction
(٢١٨) من K
من مكن M
(٢١٩) انقتل KM
اقتل L
اعـــل P
(٢٢٠) وعدوانتا P
(٢٢١) من CP
(٢٢٢) عرفة K
(٢٢٣) سبحانه له المجد دائمًا ابديًا امين C +
بذلك له المجد دائمًا K +
سبحانه له المجد دائمًا ابديًا الى الابد امين M +

صدر عن دار المشرق
موسوعة المعرفة المسيحيّة
(كتيّبات في نحو ٥٠ صفحة)

الكتاب المقدس
- مدخل إلى الكتاب المقدّس
- مدخل إلى العهد القديم
- مدخل إلى العهد الجديد
- أسفار الشريعة (جزآن)
- الأناجيل الإزائيّة

العقيدة
- منطق الثالوث
- العناية الإلهيّة
- الخطيئة الأصليّة

الأسرار
- مدخل إلى أسرار الكنيسة
- سر الزواج
- سر مسحة المرضى

آباء الكنيسة
- إغناطيوس الأنطاكيّ
- أفرام السريانيّ
- أوريجانيس (قيد الطبع)
- أوغسطينس (قيد الطبع)

مريم العذراء
- مريم العذراء في لبنان
- مريم العذراء في مصر
- مريم العذراء في سورية

تاريخ الكنيسة
- الكنيسة السريانيّة الشرقيّة
- الشيع المسيحيّة
- الكنيسة القبطيّة (قيد الطبع)
- الحركة المسكونيّة (قيد الطبع)

الحياة الروحيّة
- الصلاة لماذا؟
- كيف أصلّي؟
- خواطر في التبتّل (قيد الطبع)

القدّيسون
- القديس سمعان العموديّ
- أبطال الله العموديّون
- النسّاك والحبساء في الشرق الأدنى
- إغناطيوس ده لويولا مؤسس اليسوعيّين
- فرنسيس كسفاريوس الرسول المغامر
- دون بوسكو (قيد الطبع)

التربية والأخلاق
- مفهوم التربية عند اليسوعيّين
- من الفشل إلى النجاح (قيد الطبع)
- الحب والجنس والله (قيد الطبع)

قضايا
- لغز كفن المسيح

أثر الإسلام في الدساتير العربيّة*

الدكتور جورج جبّور

الإسلام طابع عام للحضارة العربيّة لا يمكن التقليل من شأنه. وتربط العرب بالإسلام روابط أساسيّة متبادلة فريدة وأصيلة، ليس ثمّة نظير لها بين الإسلام وبين أي شعب مسلم آخر، أو بين المسيحيّة وبين أي شعب مسيحيّ، فلولا الدين الإسلاميّ لّما امتدّ العرب جغرافيًا على النحو الذي امتدّوا به، ولّما توحّدوا في القرن السابع الميلاديّ بالشكل الذي توحّدوا به، ولولا القرآن الكريم لكان من المحتمل جدًّا ألاّ تحفظ لغتهم كما حفظت، وهي المقوّم الأوّل لعروبتهم اليوم. كان العرب مادّة الإسلام الأولى، وهم أوّل من تولّى حمل رايته ونشرها، وبلغتهم تمّ التنزيل، وبها يستعان في تفسير كلام الله، كما أنّ أهمّ مقدّسات العرب إسلاميّة، وأهمّ مقدّسات الإسلام تقع في أرض عربيّة.

وفي الشكل الأساسيّ لنظريّة الحكم في الإسلام، يقوم القرآن الكريم، من حيث هو المرجع الأعلى، بما تقوم به الدساتير في الدول الحديثة مع فارق جوهريّ بالطبع وهو أنّ علويّة الدستور، مهما بلغت، فليست بعلويّة كتاب

(*) تشكّل هذه المقالة الفصل الرابع من كتاب الدكتور جبّور بعنوان: **العروبة ومظاهر الانتماء الأخرى في الدساتير الراهنة للأقطار العربيّة** (دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٧٦). والكتاب في الأصل محاضرات ألقاها المؤلّف على طلاّب دبلوم العلوم السياسيّة في معهد الدراسات العربيّة العليا بالقاهرة، التابع لجامعة الدول العربيّة. لم ينشر المعهد هذه المحاضرات بسبب الفصل الرابع الذي ننشره الآن، نظرًا لأهمّيته. سيتابع الدكتور جبّور، في مجلّة المشرق، نشر مقالات توضح أثر الإسلام في الدساتير المتعاقبة لكلّ دولة عربيّة على حدّ. وستكون المقالة التالية عن أثر الإسلام في الدساتير السوريّة المتعاقبة. والمقال الذي ننشره الآن قدم بشكله الراهن - حرفيًا - إلى مؤتمر الجمعيّتين الفرنسيّة والبريطانيّة لدراسات الشرق الأوسط الذي عقد في تموز ١٩٩٠ بباريس فأثار اهتمامًا واسعًا.

الله، كما أنّ ما ينبغي أن يتوفّر في الدستور من ديمومة لا يمكن أن يقارن بحال مع خلود كلام الله.

إلاّ أنّ إمكان استمرار قيام القرآن الكريم، من حيث هو مرجع أعلى، بما تقوم به الدساتير في الدول الحديثة، كان نقطة مناقشة حامية أيّام أخذت دولة الخلافة العثمانيّة بالتحدّث. في تلك الأيّام ارتفعت في دولة الخلافة العثمانيّة أصوات تطالب بوضع دستور أسوة بما عليه الأمر في الدول الأوروبيّة، وارتفعت بها أصوات مضادة تقول إنّ لا حاجة لدولة الخلافة إلى دستور، فالقرآن دستورها. واستمرّ لفترة هذا الصراع بين أنصار الدستور أي «الحداثة» وبين أنصار الاكتفاء بالقرآن أي «الأصالة» حتّى حسم لمصلحة إصدار دستور أيّام مدحت باشا، وتطوّر أمر الدستور العثمانيّ على النحو المضطرب المعروف.

وممّا يذكر أنّه ما يزال ثمّة دولة عربيّة واحدة ليس لها دستور بالمعنى الحديث المتعارف عليه للكلمة، وذلك اعتمادًا على قيام القرآن الكريم وأحكام الشريعة مقام الدستور. هذه الدولة هي المملكة العربيّة السعوديّة.

إلاّ أنّ العلاقة بين الإسلام والدستور ليست دائمًا حدّيّة بالشكل الذي أشير إليه أعلاه، أو أنّها بالأحرى لم تعد حدّيّة بالشكل الذي كانت عليه. فالتفكير في إصدار دستور الآن لم يعد موضع اعتراض دينيّ جدّيّ. وبالمقابل يمارس الدين الإسلاميّ أثرًا هامًّا على عدد من النصوص الدستوريّة الأساسيّة، بل ويفرض تعابيره أحيانًا في النصوص الدستوريّة نفسها.

ومن أجل درس أثر الدين الإسلاميّ على الدساتير العربيّة فإنّنا سنتتبّع هذا الأثر في وصف الدولة لنفسها، وفي دين الدولة، وفي علاقة الشريعة بالتشريع، وفي نصوص القسم وشروط تولّي المناصب، وفي الإشارات الدستوريّة الأخرى إلى الدين.

أوّلاً ـ وصف الدولة لنفسها:

ثمّة دولة عربيّة واحدة فقط يظهر الإسلام في اسمها الرسميّ، وهي الجمهوريّة الإسلاميّة الموريتانيّة، وبالمقابل ثمّة خمس دول عربيّة تصف نفسها

في اسمها الرسميّ بأنّها عربيّة وهي ليبيا واليمن الشماليّ ومصر واتّحاد الإمارات وسوريا.

وثمّة دولة عربيّة أخرى تنصّ الفقرة الأولى من ديباجة دستورها أنّها دولة إسلاميّة وهي المغرب، إذ إنّ ديباجة دستور المغرب تبتدئ كما يلي: «المملكة المغربيّة دولة إسلاميّة...». كما أنّ ثمّة دولتين عربيّتين هما البحرين واليمن الشماليّ، تصف كلّ منها نفسها بأنّها دولة إسلاميّة، ولكن بعد وصفها نفسا بأنّها عربيّة. وهكذا فالبحرين «دولة عربيّة إسلاميّة...» (م/١/) واليمن الشماليّ أيضًا «دولة عربيّة إسلاميّة...» (م/١/). وبالمقابل ثمّة أربع دول عربيّة تصف نفسها في المادّة الأولى من دساتيرها بأنّها عربيّة وهي الأردن والكويت وليبيا وقطر، بالإضافة إلى ما ذكر سابقًا عن البحرين واليمن الشماليّ. ويلاحظ أنّ دولاً تتعهّد دساتيرها بالعمل للوحدة العربيّة لا تبدو فيها هذه الصفة (مثل العراق ومصر وسوريا) وربّما أمكن ردّ ذلك (بالنسبة لمصر وسوريا، وأيضًا بالنسبة لاتّحاد الإمارات) إلى أن وصفها بأنّها عربيّة يرد في صميم اسمها.

هذا وليس ثمّة أيّة دولة تصف نفسها في دستورها بأنّها أمّة إسلاميّة، أو أنّها تشكّل جزءًا من أمّة إسلاميّة. والحقّ أنّنا لا نجد في كلّ الدساتير العربيّة تعبير الأمّة الإسلاميّة، رغم أنّ هذا التعبير ما يزال واردًا لدى بعض الفئات والمفكّرين في عدد من الدول العربيّة. كلّ ما نجده في الدساتير بهذا الشأن تعبيرات كالشعوب الإسلاميّة، والعالم الإسلاميّ، وما أشبه.

ثانيًا ـ دين الدولة:

مسألة العلمانيّة وفصل الدين عن الدولة مسألة شغلت حيّزًا كبيرًا من التفكير الأوروبيّ، وانتهت معظم أوروبّا إلى تبنّي مبدأ علمانيّة الدولة، أي فصل الدين عن الدولة.

وشغلت هذه المسألة، وما تزال، حيّزًا كبيرًا من التفكير السياسيّ العربيّ والإسلاميّ رغم تفرّد العلاقة المتبادلة بين الإسلام والعرب عن غيرها من العلاقات المتبادلة بين المسيحيّة وبين أي شعب مسيحيّ. وقد وصل الأمر

الآن، في معظم الأقطار العربيّة، إلى إثبات دين للدولة العربيّة هو الإسلام. ورغم أنّ تثبيت ذكر الإسلام دينًا للدولة أو عدمه أمر أثار - وما يزال - كثيرًا من الجدل الملتهب في أكثر الأحيان والمضيء في أقلّها، فإنّ المعنى التنفيذيّ لهذا التثبيت يظلّ غير متمتّع بما يكفي من الوضوح. وعندنا أنّ على الفقه الدستوريّ العربيّ تبيين دقائق هذا المعنى التنفيذيّ على نحو مرشّح ليكون موضع إجماع، أو الإقرار بأنّ هذا التثبيت من طبيعة إعلانيّة «Declaratory».

هذا ونجد نصًّا على أنّ دين الدولة الإسلام في صدر دساتير كلّ من الأردن (م/٢/)، وتونس (م/١/)، والكويت (م/٢/)، والجزائر (م/٤/)، وليبيا (م/١/)، والعراق (م/٤/)، والمغرب (م/٦/)، واليمن الشمالي (م/٢/)، ومصر (م/٢/)، والإمارات (م/٧/)، وقطر (م/١/)، والبحرين (م/٢/). أمّا دستور اليمن الجنوبيّ فإنّه يذكر أيضًا أنّ دين الدولة الإسلام ولكنّه يجعل مكان النصّ في المادّة (٤٦). وهكذا فثمّة (١٣) دولة عربيّة تنصّ دساتيرها على أنّ الإسلام دين الدولة.

بمقابل هذه الدساتير الثلاثة عشر، ليس ثمّة من دولة عربيّة يقول دستورها صراحة إنّها دولة علمانيّة، ولكن دساتير ستّة لا تذكر أنّ دين الدولة الإسلام، كما يلي:

١ - الدستور اللبنانيّ صامت حول هذه النقطة، وهذا مفهوم نظرًا لتركيب سكّان لبنان. ولا يرد في هذا الدستور أيّ ذكر للإسلام أو المسيحيّة، وإن كانت ترد به تعابير كالدين والأديان والطوائف والعقائد.

٢ - أمّا دستور موريتانيا، وهي كما رأينا تصف نفسها بالإسلاميّة في اسمها الرسميّ، فلا يثبت دينًا للدولة ولكنّه يثبّته للشعب: «الإسلام هو دين الشعب...» كما تنصّ المادّة الثانية. وربّما كان اختيار الدستور لهذه الصيغة، التي هي أدنى في التزامها الإسلاميّ من القول بأنّ الإسلام دين الدولة، عائدًا إلى تقاليد العلمانيّة التي تركتها فرنسا في البلاد الأفريقيّة التي خضعت لها وخاصّة في غرب أفريقيا حيث كان تأثيرها كبيرًا. ويلاحظ أنّ معظم دساتير الدول الأفريقيّة غير العربيّة التي كانت خاضعة لفرنسا تبنّت العلمانيّة في

دساتيرها بما في ذلك المسلمة منها ـ وفي هذا نوع من الإشارة إلى تفرّد العلاقة بين الإسلام والعرب.

٣ ـ ولا ينصّ الميثاق الوطنيّ الفلسطينيّ على دين للدولة فليس ثمّة دولة فلسطينيّة. وجاء الميثاق خلوًا من ذكر الإسلام إطلاقًا. ومن الممكن فهم ذلك على ضوء الواقع والفكر الفلسطينيّين معًا.

٤ ـ ولا ينصّ ميثاق ثورة الصومال على دين للدولة ولا على الإسلام إطلاقًا، فهو وثيقة مختصرة جدًّا كما ذكرنا تسيطر عليه، قبل كلّ شيء، مسألة وحدة الشعب الصوماليّ. أمّا دستور الصومال عام ١٩٦٠ فينصّ على أنّ الإسلام دين الدولة.

٥ ـ ودستور السودان يتفرّد بصياغة لمسألة دين الدولة على النحو التالي بحسب المادّة /١٦/ منه:

«(أ): في جمهوريّة السودان الديمقراطيّة الدين الإسلام، ويهتدي المجتمع بهدي الإسلام دين الغالبيّة، وتسعى الدولة للتعبير عن قيمه.

(ب): والديانة المسيحيّة في جمهوريّة السودان الديمقراطيّة لعدد كبير من المواطنين ويهتدي بهديها وتسعى الدولة للتعبير عن قيمها.

(ج)...»

وواضح من هذه المادّة أنّ الإسلام لم يعتبر دين الدولة وإن كان «الدين الإسلام» في جمهوريّة السودان الديموقراطيّة. كذلك ثمّة نصّ من المسيحيّة مشابه إلى حدّ كبير للنصّ عن الإسلام والمسيحيّة ليست دين الغالبيّة، أمّا التزام الدولة بالدين فهو في سعيها للتعبير عن قيم الإسلام والمسيحيّة. ولا شكّ أنّ ظروف السودان الداخليّة وما لها من جذور دينيّة أوحت بهذا النصّ المتفرّد.

٦ ـ وأخيرًا فإنّ الدستور السوريّ لا ينصّ على العلمانيّة. وقد كان بحث علاقة الدين بالدولة موضوعًا سياسيًّا علنيًّا ملتهبا بمناسبة وضع أوّل دستور للقطر بعد استقلاله الكامل وهو دستور عام ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠(*)، كما

(*) أنظر دراستنا «صفحات من التطوّر الدستوريّ للقطر العربيّ السوريّ حتى ثورة آذار» المشار إليها سابقًا.

كانت بعض تفرّعات هذا البحث موضوعًا سياسيًا هامًّا جرى استغلاله من قبل عناصر معادية للنظام بمناسبة وضع الدستور الراهن للقطر - كما سنشير إلى ذلك في موضع لاحق:

ويمكن تلخيص الملاحظات على كلّ ما سبق بشأن دين الدولة كما يلي:

١ - النصّ على أنّ الإسلام دين الدولة اقترن في كلّ الدساتير التي تبنّته ، وفي تلك التي لم تتبنّه، بالنصّ على حرّيّة ممارسة كلّ العقائد والشعائر الدينيّة الأخرى بما لا يخلّ بالنظام العامّ أو الآداب العامّة، وبالنصّ على عدم جواز التمييز بين المواطن على أيّ أساس كان، بما فيها الأساس الدينيّ.

٢ - النصّ على أنّ الإسلام دين الدولة نصّ عامّ مقبول دون نقاش لكلّ الدول العربيّة ما عدا تلك التي يضمّ سكّانها نسبة لا بأس بها من المسيحيّين. ففي بلاد الشام حيث يشكّل المسيحيّون الأغلبيّة في لبنان (رسميًّا إن لم يك فعليًّا) ليس ثمّة ذكر لهذه المادّة. وحيث يشكّلون نسبة لا بأس بها كما في سوريا لا نجد ذكرًا لهذه المادّة (بالإضافة إلى عامل آخر هو ميل القوميّين العرب في سوريا إلى القول بعلمانيّة القوميّة العربيّة، كثيرًا أو قليلاً). كما لا نجد ذكرًا للإسلام في الميثاق الوطنيّ الفلسطينيّ وثمّة بين الفلسطينيّين، كما نعلم، نسبة لا بأس بها من المسيحيّين. كما أنّ للواقع والفكر الفلسطينيّين ظروفهما الخاصّة بشأن هذه المسألة. وممّا يذكر أنّ بعض مسيحيّ بلاد الشام كانوا تاريخيًّا - وما يزال عدد منهم حتّى الآن - في طليعة مبلوريّ مفهوم القوميّة العربيّة، وقد مالوا، كما مال معظم التيّار القوميّ العربيّ في بلاد الشام (وفي طليعته الأستاذ الحصريّ) إلى بلورته «علمانيًّا» إلى حدّ كبير، معتمدين على تراث أوروبّا في علمانيّة القوميّة بهذا الصدد، ومجسّدين اثر ظرف تاريخيّ هو العداء العربيّ للدولة العثمانيّة التي كانت ترى نفسها قائمة على الإسلام: حقًّا أو ذريعة.

وفي غير بلاد الشام ثمّة في السودان نسبة لا بأس بها من المسيحيّين. أمّا في مصر فيتّضح من مراجعة مناقشات الدستور أنّ عديدًا من الفئات المسيحيّة قد ناقشت - واعترضت على - مسألة تثبيت دين للدولة.

٣ - ليس ثمّة من دستور عربيّ يتبنّى مبدأ فصل الدين عن الدولة أي العلمانيّة. فحتّى حين لا ينصّ دستور ما على دين الدولة يكون ذلك أساسًا

لتعارض التأثيرات الدينيّة، وليس لانعدام هذه التأثيرات، اللهم إلاّ في موريتانيا وذلك (ربّما) لتشبّعها بالعلمانيّة الفرنسيّة. وهكذا فإنّ العلمانيّة لم تنضج عربيًّا إلى حدّ سمح لها بأن تعبّر عن نفسها دستوريًّا. حتّى أكثر الدول العربيّة تقدّميّة وهي اليمن الجنوبيّ (بالمعنى العامّ وبحسب ظاهر الدستور الذي تبنى الاشتراكيّة العلميّة، ولن ندخل هنا في تحديد معايير التقدميّة) لم يغفل دستورها ذكر دين الدولة، بل اكتفى بتأخير موضعه في الدستور. أمّا سوريا، فقد تحالف فيها تاريخيًّا القائلون بعلمانيّة القوميّة مع ظرف خاصّ بالقطر (هو نسبة المسيحيّين) لإغفال النصّ على دين للدولة في كلّ الدساتير التي تعاقبت على القطر (بما في ذلك الدستور المؤقّت أيّام وحدة مصر وسوريا)(*)، وصار هذا الإغفال نوعًا من التقاليد الدستوريّة لذلك القطر. ولم يتوفّر مثل هذا الظرف الخاصّ للقائلين بعلمانيّة القوميّة في العراق مثلاً، فتمّ النصّ على دين الدولة.

أمّا حالة لبنان فهي حالة توازن طائفيّ معروف، وليست حالة علمانيّة. ويبقى أنّ الفلسطينيّين فقط يطرحون (وإن لم يرد على ذلك ذكر في ميثاقهم) شعار العلمانيّة في الدولة الفلسطينيّة الديمقراطيّة المنشودة، ولمثل هذا الطرح ظروفه المفهومة وهم مؤمنون به مخلصون له. وينبغي القول على كلّ حال إنّ الميثاق الوطنيّ الفلسطينيّ يظلّ أكثر الدساتير العربيّة قربًا للعلمانيّة.

ثالثًا: الشريعة والتشريع:

أكثريّة الدساتير العربيّة لا تنصّ على أنّ الشريعة أو الفقه الإسلاميّ مصدر للتشريع، إذ لا تنصّ على علاقة ما بين الشريعة والتشريع إلاّ ثمانية دساتير هي دساتير الكويت واليمن الشماليّ ومصر والإمارات وقطر وسوريا والسودان والبحرين. أمّا الدساتير الأحد عشر الباقية، فإذا استثنينا منها دستوريّ فلسطين والصومال لأسباب سبق وبيّناها، بقيت لدينا تسعة دساتير لا تشير إلى علاقة بين الشريعة والتشريع.

على أنّ عدم النصّ على أنّ الشريعة أو الفقه الإسلاميّ مصدر التشريع

(*) كذلك لم ينصّ دستور اتّحاد الجمهوريّات العربيّة على دين الدولة، وكان للقطر العربيّ السوريّ أثره في عدم النصّ هذا.

لا يعني بالضرورة أنّ واضع الدستور لم يجد علاقة بين الشريعة والتشريع أو أنّه يعتبر أنّ التشريع لا يجب أن يعتمد على الشريعة أو الفقه الإسلاميّ أو مبادئها. ففي مثل هذه العلاقة بين الشريعة والتشريع أمر غير مقبول من وجهة نظر واقعيّة، إذ لا يمكن أن يتجاهل الشارع - أي شارع - تراثًا من التعامل (مبنيّ عربيًّا على أساس الشريعة) لدى إصداره لتشريع. وبالتأكيد، لم تدر في خلد واضعي دساتير الأردن وليبيا والمغرب (على الأقلّ) وربّما أيضًا لدى واضعي دساتير تونس والجزائر والعراق واليمن الجنوبيّ، فكرة عدم اعتماد التشريع على الشريعة إلى حدّ يقلّ أو يكثر. عدم النصّ إذن في الدساتير السابقة على العلاقة بين الشريعة والتشريع أمر ينبغي أن يكون له سبب آخر، ويجوز تفسير عدم النصّ هذا على أساس أنّ ثمّة نصًّا عامًّا حول اعتبار الإسلام دينًا للدولة في هذه الأقطار، فلا حاجة إذن لنصّ خاصّ حول العلاقة بين الشريعة والتشريع.

ومن المناسب أن نستذكر هنا أنّ النصّ في الدساتير العربيّة لأوّل مرّة على أنّ الشريعة مصدر للتشريع جاء في الدستور السوريّ لعام ١٩٥٠ وبمناسبة بحث دين الدولة. فأنصار إثبات دين للدولة لجأوا إلى عدد من الحجج أهمّها أنّ الشريعة هي واقعًا مصدر أساسيّ للتشريع في سوريا، ولذلك فقد كان أهمّ مضمون فعليّ لمطالبتهم بجعل الإسلام دينًا للدولة هو تأكيد دور الشريعة كمصدر للتشريع في القطر. أمّا أنصار عدم إثبات دين للدولة فقد كانت أهمّ حججهم في الدفاع عن رأيهم هو أنّ القول بأنّ دين الدولة الإسلام قول غامض ولا يكاد يعرف بالضبط ما ينجم عنه من إلزام على الدولة والأفراد. وبنتيجة قرع الحجّة بالحجّة، كما يقال، تمّ التوصّل إلى توفيق لا بأس به وهو عدم ذكر نصّ عن دين الدولة مع تأكيد عنصرين: أن يكون رئيس الدولة مسلمًا، وأن يذكر أنّ «الفقه الإسلاميّ هو المصدر الرئيسيّ للتشريع» (م/٢/ من دستور ١٩٥٠). وبهذا المعنى كان ذكر أنّ الشريعة مصدر رئيسيّ للتشريع بديلاً لذكر أنّ الإسلام دين الدولة. وبالمعنى المخالف فإنّه لا يتوجّب، لدى ذكر أنّ الإسلام دين الدولة، ذكر أنّ الشريعة مصدر للتشريع، إذ يصبح الأمر إذ ذاك تحصيل حاصل. وهذا هو - كما نرجّح - سرّ عدم ذكر الدستور الأردنيّ الراهن (الصادر عام ١٩٥٢ والمتابع في بعض مواده للدستور السوريّ الصادر عام ١٩٥٠) لنصّ حول كون الشريعة، أو الفقه الإسلاميّ، مصدرًا للتشريع،

إذ فضّل ذكر النصّ الأصليّ الأعمّ الذي رُفِضَ في سوريا وهو «الإسلام دين الدولة»، على النصّ البديل الأخصّ، والأضعف بمعنى ما، الذي قُبِلَ في سوريا. هذه النقطة الدقيقة لم يبذل لاستجلائها جهد كبير، وكانت النتيجة، كما نراها الآن، أنّ ما يقرب من نصف الدساتير العربيّة الراهنة تذكر النصّين معًا: فالإسلام دين الدولة، والشريعة أو الفقه الإسلامي مصدر للتشريع فيها. بينما يقتصر النصف الثاني منها على ذكر أنّ الإسلام دين الدولة ويكتفي بذلك. وهذا الاكتفاء، كما قلنا سابقًا، قد يكون السبب الكامن وراء عدم ذكر كلّ من الجزائر وليبيا والعراق والمغرب (وربّما تونس أيضًا) لنصّ حول أنّ الشريعة مصدر للتشريع.

ولكن الأمر مختلف بالنسبة للبنان، فمن غير المتوقّع أن ينصّ دستور لبنان على اعتماد الشريعة في التشريع لظروف سبق وبيّناها، كما أنّ الأمر مختلف بالنسبة لموريتانيا إذ لم ينصّ دستورها على دين الدولة، بل على دين للشعب، وهكذا فلا يمكن أن تجعل ضمن مجموعة تلك الدول التي آثرت الاكتفاء بالنصّ على دين الدولة. أمّا اليمن الجنوبيّ فمع أنّه يمكن إجماله ضمن مجموعة «الاكتفاء» إذ نصّ دستوره على دين للدولة، إلاّ أنّه يمكن أيضًا أن يكون عدم ذكر علاقة بين الشريعة والتشريع في دستوره مقصودًا من قبل واضعي ذلك الدستور الذين كرّسوا الاشتراكيّة العلميّة فيه على نحو واضح.

والآن فلنقارن بين المواد الخاصّة بالعلاقة بين الشريعة والتشريع في دساتير الأقطار العربيّة:

الكويت:

«دين الدولة الإسلام والشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسيّ للتشريع» (م/٢/).

اليمن الشماليّ:

«الشريعة الإسلاميّة مصدر القوانين جميعًا» (م/٣/).

مصر:

«... ومبادئ الشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسيّ للتشريع» (م/٢/).

الإمارات:

«الإسلام هو الدين الرسميّ للاتّحاد والشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسيّ للتشريع فيه...» (م/٧/).

قطر:

«قطر دولة عربيّة مستقلّة ذات سيادة دينها الإسلام والشريعة الإسلاميّة هي المصدر الرئيسيّ لتشريعها...» (م/١/).

سوريا:

١ - دين رئيس الجمهوريّة الإسلام.
٢ - الفقه الإسلاميّ مصدر رئيسيّ للتشريع» (م/٣/).

السودان:

«الشريعة الإسلاميّة والعرف مصدران رئيسيّان للتشريع، والأحوال الشخصيّة لغير المسلمين يحكمها القانون الخاصّ بهم» (م/٩/).

البحرين:

«دين الدولة الإسلام، والشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسيّ للتشريع» (م/٢/).

ويلاحظ في هذه النصوص اختلافها في مقدار الأخذ بالشريعة، وأكثرها أخذًا هو نصّ اليمن الشماليّ، تليه نصوص الكويت والإمارات والبحرين. أمّا أقلّها أخذًا بالشريعة فهو نصّ مصر من حيث إنّه يجعل مبادئ الشريعة لا أحكامها مصدرًا للتشريع. ولا شكّ أنّ مصر، بخبرتها القانونيّة الطويلة، تدرك، أكثر من غيرها، الجوانب المختلفة لحدود العلاقة بين الشريعة والتشريع.

ولا بدّ في هذا المعرض من كلمة خاصّة باليمن الشماليّ. فالدستور الراهن لذلك القطر العربيّ أكثر الدساتير العربيّة تكريسًا للشريعة في نصوصه التي كثيرًا ما تحيل إلى «الشريعة والقانون» في المواضع التي تحيل بها الدساتير عادة إلى القانون وحده، كما هو الحال في المواد ٨ و٣٤ و٤٢.

كذلك في الدستور نصّ عن القصاص الشرعيّ (م/٨٧/) وآخر عن الزكاة (م/١٣٥/). وإذ يلاحظ واضعو الدستور الحاجة إلى تقريب الشريعة للناس، فقد جاءت المادّة /١٥٢/ لتعكس هذه الحاجة حين تقرّر أنّه «يجب تقنين أحكام الشريعة الإسلاميّة المتعلّقة بالمعاملات بما لا يخالف نصًّا ولا إجماعًا...» ولنستذكر أنّ اليمن الشماليّ هو الدولة العربيّة الوحيدة ذات الدستور التي لم تخضع في تاريخها لاستعمار أوروبيّ مباشر.

وأخيرًا ينبغي القول إنّ الفقه الدستوريّ العربيّ ما يزال مقصّرًا في الاستجلاء الصريح المدروس للجوانب المختلفة للعلاقة بين الشريعة والتشريع. مثل هذا التقصير ينجم عنه ردُّ فعلٍ ينبغي أن يقاوما. أحد هذين الردّين هو موجات باسم الدستور، نشهدها أحيانًا، تطالب بتطبيق أحكام الشريعة كلّها بما فيها تلك التي لا تنسجم مع روح العصر كالقصاص البدنيّ بما هو أدنى من الإعدام. أمّا ردّ الفعل الثاني - والأكثر شيوعًا - فهو اعتبار النصوص الدستوريّة المحدّدة للعلاقة بين الشريعة والتشريع نصوصًا إعلانيّة لا رصيد واقعيًّا لها. وإذا كان ردّ الفعل الأوّل خطيرًا فلا شكّ أنّ ردّ الفعل الثاني خطيرٌ كذلك، لا سيّما من وجهة دستوريّة، إذ هو يُرسّخ محدوديّة مصداقيّة الدساتير.

رابعًا - نصوص القسم وشروط تولّي المناصب العامّة العليا:

١ - القسم:

كلّ الدساتير العربيّة التي تنصّ على تأدية قسم من قبل المعيّن أو المنتخب لمنصب سياسيّ عال قبل مباشرته لمهام عمله تجعل صيغة القسم بالله، إلاّ أنّ ثمّة مجالاً لفروقات دقيقة ذات معنى:

فنصّ القسم اللبنانيّ هو «أحلف بالله العظيم»، لا كلمة «أقسم» التي تستعملها كلّ الدساتير العربيّة الأخرى.

والقسم العراقيّ قسم «بالله العظيم وبشرفي ومعتقدي...» كما في المادّتين /٣٩/ و/٥٩/.

أمّا قسم اليمن الجنوبيّ فهو «بالله العظيم والوطن». . . (م/٦٩/).

وقسم رئيس جمهوريّة الجزائر هو «وفاء لمبادئ ثورتنا وأرواح شهدائنا أقسم بالله العظيم. . .» (م/٤٠/).

ويختلف مضمون القسم باختلاف النقاط التي يود أن يؤكّد عليها واضعو الدساتير. فالنقطة الأولى في الدستورَين اللبنانيّ والكويتيّ هي احترام الدستور، وفي الدستور الموريتانيّ هي خدمة الجمهوريّة بإخلاص، وهكذا. وينفرد دستور اليمن الشماليّ في أنّ النقطة الأولى في قسم جميع المسؤولين الذين يؤدّون قسمًا هو: «أن أكون متمسّكًا بكتاب الله وسنة رسوله مخلصًا لديني ووطني وأمّتي. . .» أمّا دستور قطر فإنّ النقطتَين الأوليَين في مضمون قسم الوزراء (م/٣٢/) هي الإخلاص لدولة قطر وللأمير واحترام الشريعة الإسلاميّة.

أمّا في سوريا فقد كان القسم في الدستور المؤقّت الذي صدر عام ١٩٦٩ - وهو الذي يسبق مباشرة الدستور الراهن - قسمًا بشرف ومعتقد مؤدّي القسم دون ذكر الله، كما في المواد (٥١/ و٥٩/ و٦٦/)، وكانت النقطة الأولى في مضمون القسم هي الحفاظ على «النظام الديمقراطيّ الشعبيّ». أمّا في الدستور الراهن فالقسم بالله العظيم، بينما النقطة الأولى في مضمون القسم هي الحفاظ على «النظام الجمهوريّ الديمقراطيّ الشعبيّ»، والنقطة الثانية هي احترام الدستور.

٢ - شروط تولّي المناصب العامّة العليا:

تتضمّن بعض الدساتير العربيّة نصوصًا تشترط أن يكون الحاكم الأعلى للقطر مسلمًا. ذلك هو شأن الدستور الأردنيّ (م/٢٨/هـ)، والتونسيّ (م/٣٧/) والموريتانيّ (م/١٠/) والكويتيّ (م/٤/) والجزائريّ (م/٣٩/) والسوريّ (م/٣/). ولكن اثنين منها فقط يشترطان أن يكون هذا الحاكم الأعلى من أبوَين مسلمَين وتلك هي حال الدستورَين الأردنيّ والكويتيّ.

وإذا كانت أكثريّة الدساتير العربيّة لم تنصّ على دين الملك أو الأمير أو

الرئيس فلأنّ كونه مسلمًا، ما عدا في لبنان(*)، إنّما هو تحصيل حاصل.

وثمّة، على كلّ حال، نقطتان تستحقّان أن تذكرا بصدد دين متولّي المناصب العليا.

ففي سوريا أعلن مجلس الشعب مشروع الدستور السوريّ الراهن دون أن يتضمّن نصًّا حول دين رئيس الجمهوريّة، وأثار هذا الأمر ردود فعل مختلفة ممّا جعل رئيس الجمهوريّة يوجّه رسالة إلى مجلس الشعب يرى فيها ضرورة النصّ على أن يكون دين رئيس الجمهوريّة الإسلام.

وفي اليمن الشماليّ لا ينصّ الدستور على أن يكون المنتخب أو المعيّن لمنصب عامّ عال مسلمًا فهذا أمر مفروغ منه، بل عليه أن يحقق شروطًا دينيّة أعلى.

فالمادّة /٤٩/ (د) تشترط في عضو مجلس الشورى أن يكون «مستقيم الخلق محافظًا على الشعائر الدينيّة، ومثل هذا الشرط مفروض على من يعين وزيرًا (م/٩٨/). أمّا مَن ينتخب رئيسًا أو عضوًا للمجلس الجمهوريّ فيشترط فيه فوق ذلك أن يكون «عارفًا بالشرعيّات» (م./٧٥/). وأخيرًا، لا يلي القضاء «إلاّ مَن كان عنده بأحكام الشريعة الإسلاميّة» (م/١٤٦)، و«تنشأ محكمة دستوريّة عليا تؤلّف من عدد من العلماء الشرعيّين وذوي الكفاءات العالية». م./١٥٥/).

خامسًا: ملامح دينيّة أخرى في الدساتير العربيّة:

بالإضافة إلى ما ذكرنا سابقًا من آثار دينيّة في الدساتير العربيّة، يمكن، ودون استقصاء لكلّ هذه الآثار، الإشارة إلى ملامح دينيّة أخرى كالتالي:

(*) ليس ثمّة في دستور لبنان ما يوجب أن يكون رئيس الجمهوريّة مسيحيًّا مارونيًّا، ولكن «الميثاق الوطنيّ» الذي اتّفق عليه إثر الاستقلال يوزّع الرئاسات الثلاث في الدولة بين الطوائف الثلاث «الأقوى» في لبنان، فرئاسة الجمهوريّة للمارونيّين، ورئاسة مجلس الوزراء للسنّيّين، ورئاسة المجلس النيابيّ للشيعيّين. هذا وقد ثبّتت رسالة رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة الصادرة في ١٤ شباط ١٩٧٦ هذا التوزيع.

١ - نظرة في ديباجيّات الدساتير:

عدد من ديباجات الدساتير تبتدئ بالبسملة. ومنها الدستور التونسيّ الذي تذكر ديباجته أيضًا تعلّق الشعب التونسيّ «بتعاليم الإسلام وبوحدة المغرب الكبير وبانتمائه للأسرة العربيّة...»، وأنّه «على بركة الله» يرسم الدستور. ومنها دستور موريتانيا وتذكر ديباجته أيضًا إعلان الشعب الموريتانيّ اتّكاله على «الله العليّ القدير» و«تمسّكه بدين الإسلام» وبإعلان حقوق الإنسان وغيرها.

وكذلك دستور السودان الذي يخصّ بالذكر من صفات الله أنّه «خالق الشعوب وواهب الحرّيّات»، ويسأل «مشيئة الله وتوفيقه». وكذلك ديباجة دستور البحرَين.

ولا تبتدئ ديباجة الدستور الجزائريّ بالبسملة، ولكنّها تنصّ على «أنّ الإسلام واللغة العربيّة قد كانا ولا يزال كلّ منها قوّة فعّالة في الصمود ضدّ المحاولة التي قام بها النظام الاستعماريّ لتجريد الجزائريّين من شخصيّتهم. فيتعيّن على الجزائر التأكيد... انّها تستمدّ طاقتها الروحيّة الأساسيّة من دين الإسلام».

أمّا ديباجة دستور اليمن الشماليّ فتبتدئ - كما ذكرنا - بخمس آيات كريمة حول الشريعة والشورى وتسودها روح التمسّك بالإسلام الذي بدونه «لا حياة لنا بين الأمم ولا عزّة ولا خلق...» والذي «يجاري التطوّر ويسير مع الزمن ولا يقف عائقًا عن الحضارة...» وتقرّ الديباجة بلزوم «أن نتعلّم ممّن سبقونا في مضمار العلم والتقدّم» ولكن «مع المحافظة على مقوّماتنا وتراثنا...» كذلك تشير الديباجة إلى إسهام «رجال الشريعة والعلماء والمشائخ وذوي الرأي والمفكّرين...» في صياغة الدستور، وتصميم الشعب على السير «في طريق الشورى والديمقراطيّة».

وديباجة دستور مصر تقول إنّ جماهير شعب مصر «باسم الله وبعون الله»، التزمت بأهداف أربعة ذكرت آنفًا. كما أنّ هذه الجماهير إدراكًا بكلّ مسؤوليّاتها «الوطنيّة والقوميّة والدوليّة، وعرفانًا بحقّ الله ورسالاته»... أعلنت قبولها الدستور الذي وضعته لنفسها.

أمّا دستور الإمارات فتحدّث ديباجته عن «مجتمع عربيّ إسلاميّ»، وتختم بإعلان حكّام الإمارات موافقتهم على الدستور «أمام الخالق العليّ القدير وأمام الناس. . .»، «والله ولي التوفيق وهو نعم المولى ونعم النصير».

وفي ديباجة دستور قطر إشارة إلى عهد من الأمير لله على بذل الجهد للسير قدمًا بالوطن.

٢ ـ الأسرة والتربية والتراث والدين:

تتردّد في عدد من الدساتير العربيّة مادّة تقول بأنّ «الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين والأخلاق والوطنيّة»، وفي بعض المواد «حبّ الوطن» بدلاً عن الوطنيّة. يرد هذا النصّ في الدستور الليبيّ (م/٣/)، واليمن الشماليّ (م/٧/) والمصريّ (م/٩/) وقطر (م/٧/ا) والبحرَين (م/٥/).

وتتردّد في عدد من الدساتير أيضًا أهمّيّة التربية الدينيّة، وهنا يقف الدستور المصريّ في الطليعة، فبحسب المادّة /١٢/ على المجتمع. . . «مراعاة المستوى الرفيع من التربية الدينيّة»، وبحسب المادّة /١٩/ تكون «التربية الدينيّة مادّة أساسيّة في مناهج التعليم العامّ». ويصرّ دستور قطر على هذه الناحية أيضًا فالدولة تعمل على تأصيل المبادئ الدينيّة الإسلاميّة القويمة، كما أنّ من أهداف التعليم إنشاء شعب مؤمن بالله معتزّ بالتراث العربيّ الإسلاميّ (م/٥/، الفقرتان /ب/و/ج/).

وتنصّ على صيانة التراث العربيّ والإسلاميّ دساتير الكويت (م/١٨/) واليمن الجنوبيّ (م/٣١/) والبحرَين (م/٦/). ويذكر دستور ليبيا (م/٦/) أنّ الدولة تستلهم «في تطبيقها للاشتراكيّة تراثها الإسلاميّ العربيّ وقيمه الإنسانيّة».

٣ ـ تسميات إسلاميّة لمؤسّسات وأفكار حديثة:

نجد هذه التسميات في دستورَي اليمن الشماليّ والمغرب خاصّة. فكلمة الشورى في دستور اليمن الشماليّ تستعمل رديفة لكلمة الديقمراطيّة والهيئة التشريعيّة هناك يطلق عليها اسم مجلس الشورى في حين لا يذكر دستور اليمن

تعبير العدالة الاجتماعيّة ألاّ ويضيف إليه صفة الإسلاميّة (المادّتان /١٠ و/١٠٦/)، بينما تضيف المادّة /٢٢/ إلى المبدأ المعروف بشخصيّة العقوبة شرحًا دينيًا كالتالي:

«العقوبة شخصيّة فلا تزر وازرة وزر أخرى».

أمّا دستور المغرب فتتعدّد وتتداخل فيه التعابير الإسلاميّة والحديثة وأكثر ما يبدو ذلك في وصف الملك. فالملك ـ وتعبير الملك «علماني» أساسًا ـ هو «أمير المؤمنين» وهو «الممثّل الأسمى للأمّة ورمز وحدتها وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدين والساهر على احترام الدستور. . . (المادّة/١٩/). والمرسوم ـ وهو الظهير ـ تضاف إليه صفة دينيّة، فهو بذلك، «ظهير شريف». و«شخص الملك مقدّس لا تنتهك حرمته» (المادّة/٢٣/). ويلاحظ فيما يتعلّق بتقديس شخص الملك أنّ هذه الفكرة ليست في التقاليد الإسلاميّة بقدر ما هي في تقاليد أوروبيّة مسيحيّة معروفة باسم نظريّة الحقّ الإلهيّ.

٤ ـ متفرّقات:

ثمّة مواد متفرّقة تعكس أثرًا إسلاميًا، منها مثلاً ما يختصّ بالأوقاف الإسلاميّة، وأحكام الميراث، ومنها ما يختصّ بالمحاكم الدينيّة (كما في الدستور الأردنيّ)، ومنها ما يتعلّق بالسياسة الخارجيّة (وذلك في المادّة /١٥/هـ من دستور قطر بشأن توثيق أواصر الصداقة مع جميع الدول والشعوب الإسلاميّة، والمادّة /١٢/ من دستور الإمارات بشأن نصرة القضايا والمصالح العربيّة والإسلاميّة)، ومنها ما يتعلّق بوضع المرأة وذلك في المادّة /١١/ من الدستور المصريّ التي تكفل للمرأة حقوقها ومساواتها بالرجل «دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلاميّة» ومنها ما يتعلّق بالتزامات المواطن (وذلك في المادّة /٤١/ من دستور اليمن الشماليّ حيث «الدفاع عن الدين والوطن واجب مقدّس»)، وبشكليّات انتخاب رئيس الجمهوريّة (وذلك في دستور تونس، م. /٣٩/، حيث يشارك مفتي الديار التونسيّة في اللجنة التي تتلقّى طلبات الترشيح لمنصب رئيس الجمهوريّة).

مراجعة الكُتب

عرض وتحليل لكتاب
«جمهوريّة اشتراكيّة مسيحيّة: اليسوعيّون وهنود البراكواي (١٦٠٩ - ١٧٦٨)»

الدكتور جورج جبّور

(١)

الكتاب بقلم ألبرتو أرماني، نقله إلى العربيّة د. كميل إسكندر حشيمه، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠، ٢٢٢ صفحة من القطع الكبير.

يتألّف هذا الكتاب من مدخل (٥ - ٧) بقلم المترجم، ومقدّمة بقلم المؤلّف (٩ - ١٤) وأربعة فصول، أوّلها بعنوان: «فتح أمريكا وأبعاده الدينيّة والسياسيّة والشرعيّة» (١٥ - ٤٨) وثانيها بعنوان «اليسوعيّون يفتتحون البراكواي» (٤٩ - ٨٢) وثالثها بعنوان «دولة اليسوعيّين بين الكواراني» (٨٣ - ١٥٠) ورابعها بعنوان «الذروة والزوال» (١٥١ - ١٨٧) كما أنّ للكتاب خاتمة (١٨٩ - ١٩٤) وثلاثة ملاحق هي فهرس للحواضر، وآخر للأعلام، وثالث لمصادر البحث (١٩٥ - ٢١٩). والكتاب يفصح عن دقّة وأناقة في الإخراج عناوينُها انعدام أو شبه انعدام الأخطاء المطبعيّة، وتشكيل الكلمات التي يحسن تشكيلها انتفاء للبس وتسهيلاً للقراءة، وعناية فائقة بالتنقيط والفواصل لعلي لم أشاهد نظيرًا لها في أي كتاب عربيّ غير دينيّ، واعتماد لأسلوب ترقيم فقرات النصّ، ولا أدري إن كان هذا الترقيم من جميل صنع المؤلّف أو المترجم. والكتاب في هذه الدقّة والأناقة يصحّ أن يكون أنموذجًا يحتذى للكتب العربيّة، وإن كان يستحسن في نظري أن يُصَدَّرَ جدولُ محتوياتِ الكتاب لا أن يؤخَّر. وأراني في هذا أميل إلى الأسلوب الأمريكيّ في إخراج الكتب عن

الأسلوب الفرنسيّ - والعربيّ الآخذ عن الفرنسيّ -. ثمّ إنّ الترجمة تبدو أمينة يدلّك على هذا تأنّ في صياغة الجملة حتّى لكأنّ المترجم (الذي أحبّ أن يسمّي نفسه: الناقل) حاول كلّ الصياغات الممكنة للجملة العربيّة فانتقى أحسنها. فإذا قلت: تبدو الترجمة أمينة مع ما في (تبدو) من انتقاص في الجزم فما ذلك إلاّ لأنّني لا أعرف الإيطاليّة أي لم أقابل بين الأصل والترجمة. ثمّ إنّ الناقل يطلّ علينا بشخصه وبعلمه الخاصّ في عدد من المواضع مضيئًا النصّ في الهوامش إضاءات ذات فائدة كبرى.

(٢)

في مدخل الكتاب يُعرِّفنا الناقل بأهمّيّة تجربة ما دُعي بدولة اليسوعيّين في أمريكا اللاتينيّة بين عامَي ١٦٠٩ و١٧٦٨، وبأهمّيّة الكتاب وبخطّته في الترجمة. عن أهمّيّة الكتاب يذكر الناقل أنّ «مسألة حقوق الإنسان وحقوق الجماعات المستضعفة هي شغل المسؤولين الشاغل في عالمنا المعاصر». وهذه نقطة حقّ، والكتاب يُوجّه الاهتمام إليها. أمّا ما لم يخبرنا إيّاه الناقل في المدخل فهو تاريخ صدور كتاب أرماني (ولم أعثر على هذا التاريخ في أي مكان من الكتاب) وظروف التأليف. هل أرماني هذا متخصّص في مسائل هنود أمريكا؟ هل هو متخصّص في مسائل حقوق الإنسان؟ هل عمل لنفسه أم لحساب مؤسّسة، وفي الحال الثانية ما هي هذه المؤسّسة؟

أمّا مقدّمة المؤلّف فدراسة جادّة في المؤلّفات عن الدولة اليسوعيّة التي ظفرت بتقدير فولتير ومونتسكيو، رغم نفور هذين المفكّرين من المؤسّسة الكنسيّة. وفي ختام التقييم العلميّ الدقيق الذي يقوم به أرماني للمؤلّفات التي اهتمّت بتجربة اليسوعيّين في البراكواي يحتفظ بهذا الوصف لهدف كتابه: إنّه محاولة إعادة «كتابة تاريخ الدولة الهنديّة الأصيلة، بصرف النظر عن كلّ خرافة وكلّ تنميق وكلّ خلفيّة إيديولوجيّة» (ص ١٤).

(٣)

في الفصل الأوّل بعنوان «فتح أمريكا وأبعاده الدينيّة والسياسيّة والشرعيّة» شرح للخلفيّة الدينيّة التي كانت في عداد أسباب، أو ذرائع،

الفتح. كما أنّ في هذا الفصل عرضًا لما ساد آنذاك من حقّ البابا - كتائب المسيح - في تملّك العالم الجديد، ومن ثمّ في توزيعه بين الملوك (وهما ملكا إسبانيا والبرتغال). أمّا مشكلة التعامل بين المستوطنين وبين السكّان الأصليّين فقد عالجها المؤلّف مبيّنًا بشكل خاصّ التوجّه الكنسيّ المستمرّ المعلن بشأن ضرورة تمسّك المستوطنين بالمعايير الأخلاقيّة العليا في تعاملهم مع السكّان الأصليّين. وبالطبع لم يكن المستوطنون يميلون إلى الأخذ بأيّ توجّه يحدّ من حرّيّتهم في الاستغلال. ولعلّ من أمتع الصفحات في هذا الفصل وأقساها هي الصفحات (٢٠ - ٢٣) التي خصّصت لتبيان «الجدل العقائديّ في طبيعة السكّان الأصليّين». هل هم بشر أم لا؟ ويبدو أنّ هذا الجدل استمرّ لمدّة قرن ونصف تقريبًا بعد اكتشاف أمريكا أي حتّى عام ١٦٣٨. هل نقول، عابرين، إنّ هذا الجدل ما زال له صداه حتّى الآن في معظم الخلفيّات الفكريّة لما عرف باسم مسألة التنمية في العالم الثالث؟ ثمّ يبحث المؤلّف في التبريرات التي أعطتها الكنيسة للفتح بدءًا من قوانين بوركس عام ١٥١٢. وممّا يلفت النظر أنّ الإيضاح الذي صدر عام ١٥١٣ ملحقًا بقوانين بوركس اعتمد، في تبرير الفتح على «سابقة» هي «فتح أرض الميعاد على يد شعب إسرائيل بقيادة يشوع بن نون، وقد تضمّن هذا الفتح، بعض الأحيان، كما جرى لدى احتلال أريحا، إعدام السكّان وفي أحيان أخرى، كما حدث في جبعون، إخضاع الأهلين للعبوديّة» (ص ٢٦). ويذكر المؤلّف، في معرض مقارنته بين استعمار الأنجلو ساكسون لأمريكا الشماليّة واستعمار الإسبان لأمريكا الجنوبيّة، بأنّ السكّان الأصليّين في الحالة الأولى كانوا يُطردون، أمّا في الحالة الثانية فكانوا يُستَبقَون ليُجبَروا على العمل لصالح المستوطنين (ص ٢٧). وفي الحالين كان الناتج تدميرًا للمجتمعات الهنديّة.

إلاّ أنّ تدمير الهنود لم يكن لينسجم مع التعاليم المسيحيّة «وكانت المملكة الأسبانيّة دائمة التذبذب في سعيها إلى التوفيق المستحيل بين التعاليم المسيحيّة ومتطلّبات المستعمرين العمليّة» (٢٨). وفي تلك الفترة يسترعي انتباهنا اسم الكاهن برتلميه لاس كاسس الذي نشر عام ١٥٤٢ وثائق قدّمها للملك كارلوس الثاني، ملك إسبانيا، بعنوان «رواية موجزة عن خراب بلاد الهنود». وعرف هذا الكاهن فيما بعد باسم «رسول الهنود». ونتيجة الأثر المعنويّ لهذه

الرواية وغيرها قرّر الملك عام /١٥٥٠/ عقد مناظرة عرفت باسم مناظرة ڤلّيادوليد يعهد إليها «البتّ نهائيًا في شرعيّة فتح أمريكا العسكريّ وكيفيّة معاملة سكّانها (٣٠)». ورغم أنّ المناظرة لم تكن حاسمة، فقد كان من نتائجها التأكيد على الطابع السلميّ الذي ينبغي أن يتّسم به الفتح «والإيضاح الذي صدر عام ١٥١٣، وإن لم يُنسَخ، فقد خفّف من صرامته، وحذف من نصّه، الاستناد إلى احتلال شعب إسرائيل أرض الميعاد بالسيف والنار (٣٨)». وحين وصلت إلى هذا المكان في القراءة لم أملك إلاّ تذكر فلسطين، فبعد ما يقرب من خمسة قرون على مناظرة ڤلّيادوليد ما يزال الفلسطينيّون يُقتلون ويُستعبدون. وخطر لي أنّه سيكون من المفيد جدًّا أن يكون لدينا بالعربيّة وبغيرها كتاب برأسه عن لاس كاسس، رسول الهنود وعن مناظره ڤلّيادوليد. ثمّ في قسم أخير من هذا الفصل عنوانه «نضال المرسلين في سبيل الهنود» يشرح المؤلّف أثر نظام المحصول (السخرة) في استغلال الهنود استغلالاً ترتّب عليه تيقظ الملك والكنيسة إلى ضرورة الاستعانة بالرهبان، وتنصيبهم رسميًّا محامين للهنود بصفة إداريّين. «وهكذا تأسّست في مناطق مختلفة من أمريكا بعض الحواضر حين كان الرهبان في آن واحد مبشّرين وإداريّين مدنيّين، أو أقلّه معاونين للحاكم المدنيّ يساهمون في نفخ إدارته بالروح الإنسانيّة (٤٢)». ثمّ يعدّد المؤلّف الحواضر التي أنشأها اليسوعيّون في الأنحاء المختلفة التابعة للمملكة الإسبانيّة في أمريكا اللاتينيّة خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر مستعرضًا ملامح تجربة تُوِّجَتْ في البركواي.

(٤)

يبتدئ الفصل الثاني وعنوانه «اليسوعيّون يفتحون البركواي» بتمهيد ومقدّمات تشرح تغيّر الشروط السياسيّة للعلاقة بين اليسوعيّين والشعب الكواراني في إطار الهيمنة الإسبانيّة، حتّى استقرّ الأمر أخيرًا بصدور قرار ملكيّ في ١٦٠٩/٤/٤ يحصر إدارة منطقة إقامة الشعب الكواراني باليسوعيّين. وتتابعت بعد هذا القرار الملكيّ الصكوك التنفيذيّة المنفّذة له. ثمّ يدرس المؤلّف الحواضر الهنديّة الأولى ويدرس مرحلة التوسّع التي شهدتها «الدولة» اليسوعيّة ليبيّن في ما بعد وضعيّة الحواضر في منتصف القرن السابع عشر. وهذا الفصل في

معظمه وصفيّ تاريخيّ، والصورة التي يخرج بها القارئ هي صورة إدارة يسوعيّة قويّة الشكيمة بمواجهة المستعمرين الإسبان الذين يودّون استغلال الهنود، وواسعة الرحمة والإنسانيّة بمواجهة الهنود الكواراني الذين يُعَمِّرون الحواضر ويتقدّمون على طريق الحياة الأوروبيّة المسيحيّة.

(٥)

الفصل الثالث وهو بعنوان «دولة اليسوعيّين بين الكواراني» تبيان لقمة التجربة. في قسمه الأوّل الخاصّ بمواقع الحواضر ونظام بنائها نقرأ أنّ عدد سكّان الحواضر لم يتجاوز قطّ مائة وخمسين ألفًا (٨٤)، وأنّ الحواضر أخذت في النصف الثاني من القرن السابع عشر تبدو إلى المدن أقرب (٨٦). أمّا نظام الدولة ـ وهو القسم الثاني من الفصل الثالث ـ فقد توازنت فيه الإدارة المدنيّة مع التنظيم العسكريّ. وإذا كان التنظيم الكواراني الأهليّ قائمًا على أساس القبيلة ومُقدّميها، فمع زوال المقدّمين القدامى ابتدأ ترسّخ وضع المرسلين اليسوعيّين كمرجع اجتماعيّ وإداريّ. ويوضح المؤلّف أنّ دور اليسوعيّين خضع لتقييم متناقض فثمّة مَن نفى تمتّع اليسوعيّين بالسلطة (وأصحاب هذا الرأي اليسوعيّون أنفسهم الذين يودّون نفي القول بأنّهم متعطّشون للسلطة) وثمّة من أكد أنّ اليسوعيّين كانوا كلّ السلطة (٩٥). ومن اللافت للنظر هنا أنّ المؤلّف يشرح نقطة خطيرة في التفاعل الثقافيّ: لقد ورث اليسوعيّون في الذاكرة الكوارانيّة الشعبيّة دور السحرة أو الآلهة التي توحي للمُقدّمين (٩٦ ـ الهامش ٣٤). هل أقلقت هذه الظاهرة ضمير اليسوعيّين المسيحيّ؟ لا يشير المؤلّف إلى هذه النقطة التي أراها جديرة بأن يشار إليها.

أمّا التنظيم العسكريّ للدولة فقد شمل ما يقرب من ثلث السكّان (٩٩). واستطاع الشعب الكواراني أن يتدخّل عسكريًّا إلى جانب الإسبان حوالى ستّين مرّة بمناهضة شعوب هنديّة أخرى أو بمناهضة جماعات المولّدين والمستعمرين.

إلاّ أنّ الصفحات التي يخصّصها المؤلّف لوصف اقتصاد الحواضر (١٠٢ ـ ١٥٠) هي التي توقّفت عندها طويلاً، إذ هي تفصح حقًّا عن معالم جمهوريّة

اشتراكيّة مسيحيّة رائعة. الزراعة كانت خاصّة وجماعيّة. وبالطبع فالنمط الخاصّ من الملكيّة الزراعيّة كان نمطًا مستحدثًا أقرّ به اليسوعيّون لتنمية النزعة الفرديّة بمواجهة النزعة القبليّة. إلاّ أنّ الكفّة ظلّت راجحة لصالح نظام الاستعمال الجماعيّ للأرض (١٠٨). أمّا الملكيّة الخاصّة للأراضي فلم تكن خاضعة للبيع إذ لم توجد في الدولة اليسوعيّة نقود (١١٢). كما لم توجد قواعد إرث «ممّا لم يدع أيّ مجال لتجميع الرساميل بين أيدي الأفراد (١١٣)».

وحديث الصناعة والحرف آسر. فقد أنشئت في الحواضر معامل لصهر المعادن ومعالجة الأخشاب، كما تطوّرت الطباعة وقامت صناعة نسيج وأنشئت ورشات لبناء الزوارق، «وسرت إشاعات في تلك الأيّام مفادها أنّ لليسوعيّين في البركواي معامل لصنع الأسلحة والذخيرة بكمّيّات كبيرة بغية التحضير لثورة على الإسبانيّين وإقامة دولة مستقلّة. إنّ تلك الأخبار مجحفة بحقّ هؤلاء الرهبان... كما أنّ إنتاج الأسلحة في الحواضر كان محدودًا» (١١٦).

أمّا التجارة الخارجيّة فكانت بيد اليسوعيّين. وفي هذا المجال تعرّض اليسوعيّون لاتّهامات يبيّن المؤلّف أنّها ظالمة إذ صوّرت الرهبان على أنّهم بلغوا درجة عالية من البحبوحة (١٢٠ ـ ١٢١).

وفي الحياة الاجتماعيّة للكواراني كان ثمّة اتّجاه يسوعيّ للحدّ من تعدّد الزوجات، وكانت ثمّة عناية بتنشئة الأطفال تنشئة دينيّة، وبتشجيع الموسيقى والفنون. كذلك بذلت عناية خاصّة بالصحّة، وبالحياة الاجتماعيّة وبالمناسبات الدينيّة. أمّا علاقات «الحواضر» الخارجيّة مع سواها فكانت معدومة. لقد اختار اليسوعيّون سياسة الانعزال (١٣٥ ـ ١٤٠) لتحاشي أسباب الشغب والعصيان (١٣٥)، ومنعوا سائر الأجانب من الدخول إلى الحواضر، فقد «كان المرسلون يحسبون الجماعات الحديثة العهد بالمسيحيّة أشبه بنبتات سريعة العطب ينبغي حمايتها وتنميتها في بيوت من زجاج»[٣٨].

ويفرد المؤلّف في هذا الفصل قسمًا خاصًّا بالثقافة (١٤٠ ـ ١٥٠) لعلّه أروع ما في صفحات الكتاب كلّها. يبتدئ هذا القسم بجملة مفتاح هي التالية:

«كانت اللغتان الرسميّتان في الحواضر الإسبانيّة والكوارانيّة، وكانت الثانية، عمليًّا، هي اللغة الوحيدة الشائعة».

ويقف المؤلّف بتأنٍّ عند سياسة الكنيسة في مسألة اللغة، وإصرارها على أنّ اللغات الهنديّة هي الوسيلة الوحيدة المقبولة لنفاذ المسيحيّة إلى السكّان الأصليّين، وأنّ من الظلم إرغام الهنود على تعلّم الإسبانيّة. ويخبرنا المؤلّف أنّه في عام ١٥٧٥ ابتدأ إلقاء المواعظ باللغة الكوارانيّة وألّف اليسوعيّون معجمًا للكوارانيّة، وصدر كتاب في عام ١٥٨٤ بالكوارانيّة، تحت عنوان «التعليم المسيحيّ المختصر» (١٤٢ - ١٤٣). ورغم أنّ رواية المؤلّف عن تقدّم اللغة الكوارانيّة يشوبها شيء من الاضطراب (قارن الفقرة ٢٣٩ بالفقرة ٢٤١؛ وأنّه كان ينبغي أن تحيل الفقرة /٢٠٩/ إلى القسم الخاصّ بالثقافة بدءًا من الفقرة /٢٣٥) يبدو ثابتًا أنّ الأب رويث مونتويا أصبح المرجع الأوّل في الكوارانيّة حين نشر عامَي ١٦٣٩ و١٦٤٠ كتابَين عن تلك اللغة. ومن الآثار التي بقيت من عمل اليسوعيّين في حقل اللغة أنّ الكوارانيّة ما زالت حتّى الآن لغة البلاد الرسميّة إلى جانب الإسبانيّة (١٤٥).

ومع العناية بالكوارانيّة ظهر «مؤلّفون» بتلك اللغة يحدّثنا الكتاب عن أديب منهم هو الهنديّ نقولا يابوكاي (١٤٥) الذي نشر كتبًا في النصف الأوّل من القرن الثامن عشر وكانت الطباعة أدخلت إلى الحواضر في أواخر القرن السابع عشر.

في مكان سابق أشرت إلى أنّ المترجم أو الناقل (كما يدعو الأب حشيمه نفسه، أيّهما أصحّ يا ترى؟) يطلّ علينا بشخصه وبعلمه الخاصّ في عدد من المواضع مضيئًا النصّ في الهوامش إضاءات ذات فائدة. ولعلّ أهمّ إضاءة تلك التي يأتينا بها في الهامش /٥٦/ الممتدّ على الصفحتين ١٤٦ - ١٤٧. في النصّ يقول المؤلّف إنّ اليسوعيّين «وفّروا بلا شكّ تربية أرفع مستوى، إلى حدّ معيّن، لأبناء الأشراف». يتدخّل الدكتور حشيمه في هامش فيقول ما نثبته بكامله هنا نظرًا لأهمّيّته بالنسبة إلى بلادنا العربيّة أيضًا:

«لقد زلّ هنا قلم المؤلّف وألصق باليسوعيّين دون تروٍ تهمة لعلّه ساقها

متأثرًا ببعض الشعارت. فلا ذكر البتّة في وثائق الرهبانيّة اليسوعيّة لِما يستشفّ منه «الاستئثار» بتربية أبناء الأشراف. وهي لم تَسْعَ قطّ إلى ذلك لِما فيه من منافاة للروح المسيحيّة والرهبانيّة. وَهَبْ أنّها أرادت ذلك فأنّى لها السلطان لمنع سواها».

. ثمّ لا بأس من أن أضع تعليقًا لي على تعليق المترجم: لعلّ الموضوع، بأهمّيّته، يحتاج إلى أكثر من هامش في أسطر. ولن يخطئ الدكتور حشيمه، واليسوعيّون، إن كرّست لدحض التهمة (الشائعة) دراسة مستقلّة أو كرّس للدحض كتاب برأسه.

(٦)

«الذورة والزوال» عنوان الفصل الرابع من الكتاب. في هذا الفصل تأريخ للصعوبات والتهم التي تَعرَّضَ لها اليسوعيّون من خلال تجربتهم الكوارانيّة. ومنها أنّهم أنشأوا «مملكة» في البركواي مليكها دعي «نقولا الأوّل». ويعزو المؤلّف هذه التهم إلى أعداء اليسوعيّين وفي طليعتهم وزير برتغاليّ هو بومبال «عدو اليسوعيّين المعروف» (١٥٧). ويردّ أرماني على هذه التهم. ثمّ يورد أخبار المعارك التي دارت بين «الدولة» اليسوعيّة وبين أعدائها من المستعمرين الإسبان ومن المولدين، موضّحًا أنّ إسبانيا ظلّت تؤيّد أعمال اليسوعيّين حتّى مرحلة متأخّرة. فقد «أصدر الملك فيليبّس الخامس في ١٧٤٣/١/٢٨ ما عرف بالوثيقة العظمى وهي تثبّت سائر الامتيازات التي أنعم بها ملوك أسبانيا السابقين على الرهبانيّة اليسوعيّة ومَن في عهدتهم من الكواراني (١٧٣). ورغم الصعوبات التي عانى منها اليسوعيّون، إلاّ أنّ المؤلّف يرجع أسباب انتهاء التجربة إلى مجرى السياسة الأوروبيّة ومعاهدة مدريد في ١٧٥٠/١/١٣. ويظهر أنّ اليسوعيّين ظلّوا على ولائهم للسلطة الإسبانيّة حتّى صدور قرار طردهم من إسبانيا في ١٧٦٧/٤/٢. ثمّ طبّق قرار الطرد في المستعمرات الإسبانيّة، حيث قام حاكم بونس آيرس باحتلال البركواي وطرد اليسوعيّين منها في آب ١٧٦٨. أمّا بلاد الكواراني فقد أضحت، في سنتي ١٨٠١ ـ ١٨٠٢، مقسّمة بين الأرجنتين والبركواي والبرازيل. ودامت محنة اليسوعيّين في علاقتهم بإسبانيا حتّى أيّار عام ١٨١٥ حين أعيدت الرهبانيّة اليسوعيّة إلى إسبانيا «وقد تمّ لها ذلك بكلّ مظاهر التجلّة» (١٨٢).

(٧)

عنوان خاتمة الكتاب ذو دلالة. إنّه «المحاولة المقدّسة». في الخاتمة يرسم المؤلّف صورة إجماليّة لمعنى التجربة. يكبّر النوايا ولا يتغاضى عن الفشل. ترد في الخاتمة جمل ذات وقع انتقاديّ أبلغها هذه: «عاش الكواراني في حالة طفولة تعدّت المألوف، ممّا حال عندهم دون قيام رؤوس مفكّرة» (١٩٢). إلاّ أنّها تنتهي بجملة إيجابيّة انتقاها المؤلّف من أحد أعمال كالدرون، وهو على حدّ قول المؤلّف «أحد أشهر الاختصاصيّين في شؤون اللغة بأميركا الجنوبيّة». نصّ الجملة:

«يتعايش في البركواي، على مستوى من الأهمّيّة واحد، اللسانان الكواراني والإسباني، سوى أنّ المواطن في البركواي يشعر بالاعتزاز لانتمائه الهنديّ المتمثّل باللسان الكواراني وهو يتكلّمه بكبير اعتزاز» (١٩٤).

وحاولت أن أعرف من مصادر البحث تاريخ هذا الكلام فلم يسعدني الحظّ. إلاّ أنّ أيّ كتاب مرجعيّ عن البركواي يذكر أنّ ٩٠٪ من السكّان يتكلّمون اللسان الكواراني، إلى جانب الإسبانيّة التي هي اللغة الرسميّة. ولا ريب أنّ اليسوعيّين كان لهم الفضل الأكبر في حفظ هذه اللغة الهنديّة.

(٨)

حين أفرغ من الكتاب الذي أراجع فمن الأرجح أن أضعه ضمن مجموعة الكتب عن فلسطين. صحيح أنّ الكتاب إنّما هو عن اليسوعيّين في البركواي بل قد يمكن القول إنّه الكتاب النهائيّ عن تجربة اليسوعيّين هناك - وهذه هي قيمته الأولى والمعلنة -. إلاّ أنّ ما شدّني إليه، قراءةً ومراجعةً، أمر آخر مختلف كلّيّة أدعوه: الظاهرة الاستيطانيّة. ألخّص الآن هذه الظاهرة بأنّها «جلوس شعب على شعب» بكلّ ما في هذا الجلوس من عنصريّة حتميّة. ماذا يفيدنا كتاب أرماني في علم الاستعمار الاستيطانيّ؟ يفيدنا أنّ الأوروبيّ إذ يحتكّ بالسكّان الأصليّين فلن يكون إلاّ متفوّقًا مهما صفت نواياه، يضع الآخر في «حالة طفولة تتعدّى المألوف». هل ثمّة حلّ أخلاقيّ؟ حلّ سياسيّ؟ هل كان يمكن لتاريخ الاستيطان أن يأخذ مجرى مختلفًا؟ هل يمكن لظاهرة الاستيطان أن

تغـدو أكثر «إنسـانيّة»؟ تلكم أسئلة أكتفي هنا بطرحها آملاً أن تساعدني الظروف، بمناسبة /٥٠٠/ سنة على اكتشاف أمريكا، على تجديد كتاب لي طبع قبل نيف وعقدين عن «الاستعمار الاستيطاني» (بالإنجليزيّة - بيروت والخرطوم - مركز الأبحاث الفلسطينيّة وجامعة الخرطوم، ٢٢٠ صفحة من القطع الكبير).

أفكار حول كتاب الدكتور كمال الصليبيّ
«بيت بمنازل كثيرة»

الأب عبدالله داغر اليسوعيّ

توفّق كمال صليبيّ في اختيار عنوان كتابه «بيت بمنازل كثيرة» ويذكر أنّ هذه العبارة مقتبسة (ص: ٩) من إنجيل يوحنّا (١٤: ٢) «في بيت أبي منازل كثيرة». صفة يوحنّا المميّزة هي المحبّة، فهو رسول المحبّة، هو يوحنّا الحبيب.

البيت اللبنانيّ واحد والمنازل فيه كثيرة: تعني هذه العبارة التعدّدية الخاصّة بهذا البيت الواحد. والقضيّة هي التوفيق بين هذه الوحدة وهذه التعدديّة، وهو أمر ليس بالسهل، إلاّ إذا تعهّدته المحبّة بالتكامل والتضامن، «لأنّ كلّ بيت ينقسم على نفسه يسقط» (لوقا ١١: ١٧). وليس الأمر بالهيّن، وصعوبة هذه القضيّة تعنيها كمالة العنوان «بين التصوّر والواقع». والخطر يأتي من الأنانيّة التي تغذّي «العشائريّة»، والمؤلّف يركّز بحقّ عليها كثيرًا في بحثه، لأنّها هي تزعزع أركان هذا البيت، حيث الكثيرون «يرغبون لنفسهم ما لا يرغبونه لسواهم».

ولا شكّ أنّ الدكتور صليبيّ وضع هذا الكتاب بدافع محبّته لوطنه ولمواطنيه، آملاً أن يصبح «الواقع مطابقًا للتصوّر»، باحثًا بالعمق في مسيرة كلّ الفرقاء، ما هي دوافعها وما هي علاقاتها وما هي في النهاية شروط أملنا في إصلاح ما اعوجّ بسبب ضلال العشائريّة ونفاق دكاكين السياسة القصيرة البصر (ص: ٢٧١). فمن هذه الناحية، يمكن القول إنّ هذا الكتاب دعوة إلى فحص ضمير نيّر حول عدد من الأسئلة مثل هذه: كيف نشأ هذا الكيان، وما كان الجامع بين هذه المنازل، وهل حاول أصحابها جعلها بيتًا واحدًا موحّدًا، أي وطنًا مميّزًا، وما هي في الحقيقة ميزاته وإلى أين وصلنا الآن؟

تضمّ فصول هذا الكتاب تقويمًا نقديًّا للنظريّات المسيحيّة والإسلاميّة

حول تاريخ لبنان، وهي النظريّات المتعارضة والمتعاكسة التي تكمن وراء النزاع السياسيّ. . . والغرض من ذلك هو اكتشاف نواحي الخلل في هذه النظريّات وتحديد الأسباب التي جعلت من المستحيل على أيّ منها أن يلقى قبولاً عامًّا بين اللبنانيّين حتّى اليوم (ص: ١٦).

غير أنّ هذه النظرة المتشائمة يسبقها تلطيف قد يكون تناقضًا لولا التطوّر الذين وصلنا إليه، حيث يقول: «هناك إجماع ملحوظ اليوم بين الجميع (على المستوى الشعبيّ)، باستثناء أكثر الملتزمين تطرّفًا، على أنّ الجميع هم في الواقع لبنانيّون، وأنّهم يشتركون بالفعل في هويّة وطنيّة واحدة تسمو في أهمّيّتها على الانتماءات والولاءات الفئويّة الثانويّة» (ص: ١٥). ويقول: (ص ١٤) «قد يقال بحقّ إنّ لبنان اليوم لم يعد بلدًا إلاّ بالاسم. ومن الغريب مع ذلك أنّ مسلمي لبنان ومسيحيّيه لم يظهروا في السابق ما يظهرونه اليوم من وعي عميق لهويّتهم الوطنيّة المشتركة وإن كان ذلك بقدر من الاختلاف في تعريف مقوّمات هذه الهويّة. والواقع أنّ الأمر لم يكن كذلك في العام ١٩٢٠». ويتابع أيضًا قوله (ص: ١٧) «إنّ الطوائف اللبنانيّة - المسيحيّة والإسلاميّة - لا تختلف عن بعضها البعض إلاّ بالهويّة الدينيّة، بينما يشترك الجميع في عروبة اللغة والتراث العامّ والتقاليد الاجتماعيّة الأساسيّة، أي في ما يمكن تسميته بالنمط العربيّ للعيش». ويا حبّذا لو ذكر هنا التأثير العميق الذي أخذناه في العديد من مدارسنا المسيحيّة خاصّةً، من كتاب الأب لويس شيخو «مجاني الأدب من حدائق العرب».

ونظرة المؤلّف إلى العروبة تتوضّح في أماكن عديدة من الكتاب، حتّى إنّه يصعب في النهاية عدم قبولها لدى الجميع فيمكننا أن نتساءل هل عنوان هذا الكتاب لا ينطبق عنيها أيضًا، لا على لبنان وحده. وهذا ما يبرّر قول من قال «إنّ المسيحيّ اللبنانيّ يتميّز عن سائر مسيحيّي العالم، وكذلك المسلم اللبنانيّ يتميّز عن سائر مسلمي العالم».

ونذكر هنا كلامًا للأستاذ غسّان تويني في مجلّة «الناقد» عدد ٣١ كانون الثاني ١٩٩١، حيث يقول ما معناه «إنّ لبنان وحده باستطاعته أن يُنقذ العروبة، أعني أنّ يحرّرها من المفاهيم الضيّقة ويوجّهها نحو المستقبل، وذلك بمفعول انفتاحه».

إنّ الفصل الأخير من الكتاب، وهو خيرة ما يصل إليه المؤلّف، يضع أمام أعيننا استنتاجات قيّمة تفاؤليّة عن وضع لبنان كما هو الآن وكما يجب أن يكون، فيقول: (ص: ٢٧٢) «لقد أصبحت الخصوصيّة اللبنانيّة ضمن الإطار العربيّ العامّ مقبولة عمومًا بين العرب... لأنّها أصبحت واقعًا، ولم يعد أحد يشجبها بكونها ادّعاءً مفرطًا...» (ص: ٢٧٣) «يمكن الخروج من حقائق الحاضر... بثلاث استنتاجات تتّصل بمسألة إعادة النظر في التاريخ اللبنانيّ: الاستنتاج الأوّل هو أنّ تجربة الحرب الأهليّة في لبنان قد أثبتت... إنّ أيّ طرف من اللبنانيّين لا يمكنه أن يفرض رأيه بسهولة على الطرف الآخر. وهذا يعني أنّه لا يمكن حلّ مشاكل لبنان - بما فيها تلك المتعلّقة بالتاريخ اللبنانيّ - إلاّ من خلال تنازلات عقلانيّة متبادلة... والاستنتاج الثاني هو وجود مؤشّرات واضحة على أنّ البلد قد بلغ مرحلة الإجماع السياسيّ الأساسيّ لدى الأكثريّة غير المتقاتلة من مختلف الطوائف اللبنانيّة، وربّما أيضًا من عناصر كثيرة من الفئات المتقاتلة، ممّا يجعل استمرار وجود لبنان كدولة مستقلّة ذات سيادة داخل حدوده الراهنة أمرًا ممكنًا الآن ويغضّ النظر عمّا إذا كان هناك شيء اسمه لبنان قبل العام ١٩٢٠ أم لا... والاستنتاج الثالث هو أنّ العالم العربيّ... أصبح يقبل بالجمهوريّة اللبنانيّة كما هي موجودة فعلاً ويفهم البنية الحسّاسة للمجتمع اللبنانيّ ويقدّرها اليوم - وبالتأكيد - كما لم يقدّرها السابق. وهذا يعني أنّ التسليم بعروبة لبنان - إلى الحدّ الذي قد يكون فيه هذا المفهوم صحيحًا - لم يعد يشكّل خطرًا على استمرار سيادة البلد ووحدته ولا على منزلة أيّة مجموعة معيّنة من اللبنانيّين... قد يُقال اليوم إنّ العرب صارت لهم رغبة خاصّة في المحافظة على استمرار سيادة لبنان ووحدة أراضيه لأنّهم فهموا أخيرًا أنّ عمليّة تفكيك لبنان قد تتسرّب بسهولة إلى بقيّة العالم العربيّ...».

رأينا أن ننقل بتوسّع هذه المقاطع لأنّها خاتمة البحث، تدعو إلى التفاؤل بشروط واضحة، انطلاقًا ممّا وصلنا إليه في لبنان اليوم، وهي تستحقّ انتباه جميع اللبنانيّين المخلصين الراغبين في تحرير وطنهم من كلّ القيود. فإنّ الدكتور كمال الصليبيّ من الأقطاب في تاريخ لبنان، فيحقّ لنا أن ننتظر منه الكثير لنطّلع على حقيقة تاريخنا مع الدوافع البعيدة والقريبة على أنواعها التي وجّهت وتوجّه فيه «المنازل الكثيرة».

إنّنا نقدّر بدون تحفّظ مقاطع كثيرة من الكتاب تمتاز بدقّة التحليل لقضايا وعناصر عديدة ولكن عندنا بعض التساؤلات على البعض الآخر، ولا نذكر هنا إلاّ البعض منها.

إنّنا قد أُعجبنا بمعالجة موضوع العروبة، وقد توسّع فيه المؤلّف بغزارة وتوفيق (خصوصًا ص ١٧ و٧١ - ٧٤ و٢٧٤ - ٢٨٣)، ثمّ موضوع العروبة والإسلام، أين يلتقيان وأين يفترقان، وهو موضوع على جانب كبير من الأهمّيّة، يتبعه موضوع العلمنة (ص ٢٤١ و٢٤٥) بإيجابيّاته وسلبيّاته. وقد هاجم العشائريّة الطاغية على فئات من المجتمع اللبنانيّ توجّه وتساند زعامات زائفة متكاذبة تحافظ على التخلّف وتسدّ الطريق إلى التقدّم الصحيح وازدهار الخير العامّ.

وأن ننسى فلن ننسى صحّة تأكيد المؤلّف لأهمّيّة الوفاق بين الدروز والموارنة منذ فخر الدين وتعاونهم في بناء «البيت اللبنانيّ» (مثلاً ص: ١٥٩ و٢٠٨ و٢٨١).

وكان المؤلّف على حقّ في ما كتب، خصوصًا في الفصل الثامن، عن دور بيروت في التطوّر اللبنانيّ، فأصبحت باب الاتّصالات على أنواعها: تجاريّة، اجتماعيّة، ثقافيّة، دينيّة، وذلك من ناحية بين العائلات المسيحيّة والعائلات الإسلاميّة، ومن ناحية ثانية بين الشرق والغرب، ومن ناحية ثالثة بين مجتمع «المدينة» ومجتمع «الجبل». وفي كلّ ذلك فوائد عدّة يذكرها المؤلّف. ولكن هناك أيضًا سلبيّات كان من المستحسن أن يذكرها أيضًا، وهي أنّ ازدهار المدينة كان في النهاية على حساب الجبل والحياة الريفيّة. فهجرة «الضيعة» أضرّت كثيرًا مصير الحياة اللبنانيّة، وحضارة تهدم الريف هي معرّضة لخطر الانهيار، وعلى المسؤولين دينًا ودنيا أن يسهروا على التوازن الضروريّ بين القاعدتين.

ولا بدّ أن نثني على ما يقوله المؤلّف عن دور ميشال شيحا في تحديد «الكيان اللبنانيّ» ووضع دستور الجمهوريّة اللبنانيّة (الفصل العاشر). وكنّا نتمنّى عليه بالمناسبة لو ذكر بالخير مؤسّسة «الندوة اللبنانيّة» التي أنشأها شيحا بالتعاون مع هنري فرعون وميشال أسمر المارونيّ - صاحب الفكرة - وعدد من

المفكّرين اللبنانيّين، مسيحيّين ومسلمين، فجاهدوا في سبيل ترسيخ أسس لبنان «البيت الواحد بمنازل كثيرة». وهو متّصل بالعمق بالدول العربيّة ومنفتح على الغرب بمجالات عدّة، ولا شكّ أنّ «الندوة اللبنانيّة» كانت تمنّت على الدكتور كمال الصليبيّ أن يلقي من على منبرها الفصل الأخير من الكتاب، لو كانت الأحداث سمحت لها بمتابعة نشاطها القيّم.

يتوسّع المؤلّف، وهو على حقّ، في تحليل التقدّم الثقافيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ الذي امتاز به لبنان في محيطه العثمانيّ وحدّد علاقاته بالغرب وبالأفكار الديمقراطيّة والسياسيّة المنتشرة فيه. ألم يكن من الطبيعيّ أن يتبع هذا التقدّم «الإنسانيّ» طموح إلى التقدّم السياسيّ وبالنتيجة إلى الاستقلال الوطنيّ؟ وهل يجوز القول والحالة هذه أنّ لبنان ١٩٢٠ هو بكلّ بساطة خليقة فرنسا فقط لتأمين مصالحها، وهذا لا شكّ فيه، وإرضاء لخاطر الموارنة؟

وفي هذا الخطّ نتساءل أيضًا لماذا لم يذكر المؤلّف الدور الخاصّ الذي امتازت به سياسة الرئيس فؤاد شهاب، لا سيّما أنّ مواضع عديدة من الكتاب كانت تفسح المجال لذكره، نذكر الأخيرة منها (ص: ٢٨٦). يقول «كان التمدّن في عهد الاستقلال محدودًا في انتشاره وكيفيّة ظهوره، أي من حيث المساواة أو الرغبة في المساواة والحقّ في المساواة في الانتساب إلى مدينة واحدة...».

إنّنا نعلم علمًا يقينًا أنّ فؤاد شهاب - ولا أتكلّم هنا عن الشهابيّين عامّة - بنى رؤيته السياسيّة اللبنانيّة على أسس العدالة الاجتماعيّة والإنصاف السياسيّ لجميع الفئات من ناحية، ومن ناحية أخرى على إعطاء الأولويّة في اهتمام الدولة لخدمة المواطنين إلى المناطق المحرومة، مسيحيّة كانت أم محمّديّة، وإن لم تنجح محاولة مشروع «الإرفد»، فلا يقع الذنب عليه، بل على الذين قال فيهم المؤلّف (ص ٢٣٦ وليست المرّة الأولى والوحيدة) «إنّ أقطاب المعارضة من الزعماء التقليديّين في المناطق الريفيّة والعشائريّة لم تكن لهم أيّة مصلحة في تطوّر مناطقهم الانتخابيّة خشية أن يؤدّي ذلك إلى حرمانهم من الدعامة الأساسيّة لسلطتهم وهي المتمثّلة في أتباعهم من ذوي الولاء العشائريّ الأعمى أو شبه العشائريّ. وكان يمكن للتطوّر أن يعطي الأعمى قدرة على النظر، وهو ما لم

يكن مرغوبًا سياسيًّا عند هؤلاء الأقطاب.

ولا بأس أن نذكر هنا كلمة شهاب عندما كان قائد الجيش، وكلّفته الحكومة أن يعيد الهدوء إلى منطقة عشائريّة مضطربة، فقال: علينا أوّلاً أن نفتح هناك مدارس ومستشفيات ونؤمّن الطرقات والماء والكهرباء فيعود إليها الهدوء بسهولة. ومن منجزات عهده ذات المغزى في مسيرة توحيد الوطن فتح جادة فؤاد شهاب وجادة الاستقلال في بيروت لتسهيل الاتّصال بين شطرَي العاصمة شرقًا وغربًا. وعندنا بعض التحفّظ على رفض المؤلّف العبارة الرائجة عن «لبنان الملجأ»، وسبب رفضه قوله إنّ «مناعة جباله الوعرة» غير صحيحة، فالتاريخ يذكر أنّ جيوش المماليك والعثمانيّين اقتحمت أكثر من مرّة هذه الجبال، (ص: ١٨٨) وعملت فيها الخراب والدمار. وهذا صحيح إجمالاً، فلماذا يقول المؤلّف (ص ١٥٩) «الفرنجة لم يتمكّنوا من الوصول من بيروت إلى بلاد الغرب الجبليّة الوعرة حيث قاد الأمير بحتر مقاومة محليّة عنيفة». ألاّ يجوز القول إذًا إنّ المناعة على درجات والأمن على درجات ومناعة جبال لبنان على درجات فلا بأس أن نقول: «لبنان الملجأ» وليست هذه النظرة من اختصاص الأب لامنس، علمًا بأنّ المؤلّف قد يكون على حقّ حين يتساءل ما هو مدى تأثير الاعتبارات السياسيّة على كتاب الأب لامنس عن «سورية». وإنّنا نقرأ عند عدد من الرحّالة أنّ الكثير من الأقليّات «لجأت» إلى هذه الجبال الوعرة. وكنّا نتمنّى على المؤلّف أن يشرح وجود الأقليّات الكثيف وغيابها عن السهول والسواحل، في حين أنّ الأمر بالعكس مع السنة. وكأنّي به انتبه إلى هذا الأمر فيقول في مكان آخر (ص: ٢٣٧): «إنّ لبنان أصبح مع الوقت، بالرغم من الأخطاء السياسيّة العديدة، ديمقراطيّة ضُمنت فيها الحرّيّة الفرديّة واحترُمت في كلّ مجالات الحياة... حتّى صار يُنظر إليه كواحة من الحرّيّة في محيطه العربيّ». وهنايأتي على البال طرح سؤال على المؤلّف ليشرح لنا لماذا كان «يلجأ» إلى لبنان، خصوصًا بين سنة ١٩٤٥ وسنة ١٩٧٥، رجال السياسة ورجال الأعمال السوريّون، عندما كان يخونهم الحظّ ويصبحون ضحيّة الانقلابات المتتابعة المشهورة إذ ذاك في بلادهم بعد ذهاب الفرنسيّين؟

وهذا نوع من «المناعة» الأدبيّة بالتركيز على احترام الغير حتّى في ممارسة حرّيّة المعتقد بكلّ أبعادها، ومثل ذلك إمكانيّة تغيير المعتقد الدينيّ، كما جرى

مع الشهابيّين واللمعيّين وكما يمكن عقد زواج فتاة مسلمة من شابّ غير مسلم، وهذا من ميزات لبنان بالنسبة إلى سائر الأقطار العثمانيّة والمشرقيّة عامّة. وإنّ ما يحكى عن الدين والممارسات الدينيّة عند الأمير فخر الدين والأمير بشير الكبير يلقي نورًا على هذا الواقع (ص: ١٤٦، ٢٠٤، ٢٠٨).

وبالمناسبة نتساءل أيضًا هل أعطى المؤلّف هذين الأميرين حقّهما في تحليل سياستهما وتأثيرها على مسيرة لبنان في التطوّر نحو استقلاليّة خاصّة حتّى المتصرّفيّة ثمّ الجمهوريّة؟ ألم يتركا بصمة مميّزة وثابتة في الإدارة والثقافة والاقتصاد والزراعة والتجارة والانفتاح. إنّ صفاتهما رغم أغلاطهما تعدّت صفات الموظّف العاديّ، العثمانيّ خاصّةً، ولم يقفا عند حدود «الملتزم» لجمع الضرائب في خدمة الباب العالي. وهذا ما كلّف اللبنانيّين غاليًا من قبل العثمانيّين في منتصف القرن التاسع عشر وفي أثناء الحرب العالميّة الأولى. ولم يتوفّق المؤلّف في محاولته تبرئة العثمانيّين من تلك المذابح بقوله إنّ الباب العالي أسرع في محاكمة «المسؤولين» ومعاقبتهم الشديدة كأنّه لم يتنبه إلى أنّ هذا الإسراع لم يكن الدافع إليه الغيرة على العدالة، بمقدار ما كان الهمّ أن تسبق حكومة اسطنبول الحملة الأوروبيّة الناقمة ووصول الجيش الفرنسيّ إلى بيروت ودير القمر فيُفضح أمرها. ولا يمكن أن ننسى هنا مسؤوليّة تلك الحكومة في مذابح الأرمن الفظيعة المتتابعة.

عندنا ملاحظة أخيرة عن الإمارة والوراثة: إنّ كلام المؤلّف لا يشرح بوضوح لماذا كان «الملتزم» في لبنان أميرًا من عائلة معيّنة لبنانيّة درزيًّا أو سنّيًّا أو مارونيًّا، بينما كان في سائر الولايات موظّفًا غريبًا عن الولاية قد لا يتبعه أحد من أقاربه؟

التدخّل الأجنبيّ

يذكر المؤلّف مرارًا عديدة التدخّل الأجنبيّ في لبنان (مثلاً ص: ٨١) من النواحي الاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة، من أيّام فخر الدين خاصّة. والجميع يطلبون مصالحهم، لا على حساب الدولة العثمانيّة المريضة فقط، بل على حساب الشعب اللبنانيّ وطوائفه أيضًا. وكنّا نتمنّى لو توسّع في هذه الناحية من

تاريخنا. فهل يمكن أن ننسى دور ومسؤوليّة الدول الأوروبيّة ثمّ والأميركيّة في بثّ الخلافات وحتّى التقاتل عندنا، وكانت القمّة في أحداث ١٨٦٠ وعادت فانبعثت في أيّامنا هذه التعيسة. فمنذ حملة بونابرت إلى الشرق ليقطع طريق الهند على إنكلترا، أضحى من الواضح أن إنكلترا تخشى نفوذ فرنسا «صديقة ومحاميّة» الكاثوليك، والموارنة خاصّة، فأخذت من الدروز حلفاء لها فينشب القتال بين الطائفتين لمصلحة لندن وباريس، وأخذت سائر الدول الأوروبيّة تعاون - أو تستغلّ - هذه الطائفة أو تلك لتأمين مصالحها الخاصّة. والمؤلّف يذكر بالمزيد من الإيجاز هذه المداخلات، وكنت أتمنّى لو توسّع فيها قليلاً، إذ نحن الآن نتخبّط في أحداث تخرّب بلادنا، وقد وضع فيها الأستاذ غسان تويني - وهو خبير في الموضوع - كتابًا قيّمًا بعنوان «حرب الآخرين». وقد يكون المؤلّف كفّ عن الموضوع لأنّه بحاجة إلى مرور المزيد من الزمن، وأميركا حاملة مشعل النفط، يضيء طريقها إلى ما فيه مجد إسرائيل، وكان قد انتقل إليها بعد أن حملته يد إنكلترا، كما يبيّن ذلك الفصل الأوّل من الكتاب بوعود متناقضة (ص: ٣٩) ونترك للتاريخ أن يكشف عن خطّة لورنس وخطّة كيسنجر وغيرهما على أمل أن يستنير بها اللبنانيّون وغيرهم.

وهناك حادث تاريخيّ كنت أودّ لو أعطى المؤلّف رأيه فيه، وهو «عاميّة إنطلياس».

الموارنة

لنأت الآن إلى تحفّظ ذي شأن يمكن أن نسمّيه «العقدة المارونيّة» عند المؤلّف.

كثيرون من الموارنة، وإن رأوا إيجابيّات دور الموارنة في إرساء الكيان اللبنانيّ، يعترفون بأخطائهم في بعض المواقف والممارسات التي ساهمت في إضعاف هذا الكيان مع أخطاء سواهم. وكأنّي بالمؤلّف آخذ على عاتقه أن يحمّلهم الأكثر بشكل يشبه «فشّة الخلق» أو «الزكزكة» و«الدغدغة».

فأيّ حاجة مثلاً، ونحن في موضوع الكيان اللبنانيّ، للتوسّع تكرارًا في التأكيد الجازم أنّ الموارنة نشأوا على هرطقة المنوتيلية وعاشوا فيها قرونًا طويلة،

وأيّ علاقة لهذا الأمر بوجودهم في لبنان؟ فإذا كان لهذه القضيّة علاقة ذات أهمّيّة في تاريخنا، كان من المستحسن أن يذكر بشيء من التفصيل المراجع المثبتة، كما ذكر أولئك الذين تبنّوا الموقف المعاكس، أمثال المطران بطرس ديب في كتابه «تاريخ الكنيسة المارونيّة» (منشورات الحكمة، بيروت ١٩٦٢) أو الاباتي بطرس فهد في كتابه «حول كتاب الهدى وتاريخ الطائفة المارونيّة» (دير سيدة اللويزة ١٩٨٠).

إنّ حصّة المارونيّة والموارنة كبيرة وكبيرة جدًّا في الكتاب، ولكن طرحها لا يخلو من حين إلى آخر، لا من النقد فقط، بل في ما يشبه التهكّم أيضًا، خاصّة الفصل الرابع بعنوان «السوسنة بين الشكوك».

وهناك قضيّة اللغة حيث يقول (ص: ١٢٤) «ومن المؤكّد... إنّ لغتهم كانت العربيّة منذ القرن التاسع، ممّا يشير إلى أنّ أصولهم ينبغي أن تكون من مجتمع عربيّ قبليّ...» فما رأيه بأقباط مصر؟ ومن ناحية أخرى نسأل ما كانت لغتهم قبل القرن التاسع، علمًا بأنّ «كنيستهم أسّست في العام ٦٨٠» (ص: ١٢١). قد يأتي على البال أنّهم كانوا يتكلّمون السريانيّة، غير أنّ المؤلّف على رأي آخر، إذ يقول في الصفحة ذاتها:

«ليست هناك أهمّيّة تذكر لكون السريانيّة بقيت لغة الطقوس الدينيّة في الكنيسة المارونيّة. فالسريانيّة، التي هي الصيغة الأدبيّة للآراميّة، كانت أصلاً لغة الطقوس الدينيّة لجميع الطوائف المسيحيّة العربيّة والآراميّة - العربيّة». وفي الصفحة ١١٨ نقرأ «لم تكن اللغة السريانيّة بالنسبة إلى الموارنة في أيّ وقت... أكثر من لغة طقسيّة محصورة في الاستعمال الكنسيّ. وقد كان الموارنة ينسخون الأناجيل والكتب الطقسيّة اللازمة لعباداتهم بالسريانيّة». فنقول:

١ - لو لم يستعمل الموارنة السريانيّة إلاّ في الناقوس، فمن أين أتت كلّ هذه الأسماء عندهم التي تنبع من الآراميّة والسريانيّة، لا من العربيّة، مثل قديشا، شمّاس، شدياق، كفرعبيدا... والأسماء المبتدئة بحرف ساكن مثل «بصرما، بسبعل، بقاع كفرا، بلوزا، كفرصغاب... وأكثرها في الشمال حيث اللهجة لا تزال ذات نبرة سريانيّة.

٢ - بخصوص اللغة الطقسيّة، علينا أن نتذكّر أنّ روحانيّة الكنائس

الشرقيّة تدفعها منذ القديم إلى استعمال لغة الكلام الحيّة في الطقوس حتّى يفهمها الشعب ويشترك فيها، علمًا بأنّه لم يكد يكون في ذاك الوقت من «تعليم مسيحيّ» إلاّ من ممارسة الكتب الطقسيّة. وقد عرفنا من المسنّين الأتقياء الأمّيين مَن كانوا يتلون عن ظهر قلبهم مقاطع طويلة من الكتاب المقدّس سمعوها في الرتب الطقسيّة.

وهناك ملاحظة ثانويّة بحدّ ذاتها ما كنّا لنذكرها، لولا الخط الإجماليّ الذي تبعه المؤلّف بخصوص الموارنة. فيقول إنّ أوّل مطبعة أُنشئت في لبنان كانت مطبعة دير مار يوحنّا للروم الكاثوليك في الخنشارة. والأصحّ أنّها كانت مطبعة دير مار قزحيّا للموارنة التي طبعت كتاب المزامير بالكرشوني سنة ١٦١٠، في حين أنّ دير مار يوحنا طبع كتاب ميزان الزمان سنة ١٧٣٥. وفضله أنّه كان السبّاق في سكب الأحرف العربيّة.

وهناك ملاحظة أخرى تستحقّ الذكر، عندما يتكلّم المؤلّف في الفصل الأخير عن نظرة العرب الجديدة في الموارنة وهي أنّ رؤساء الدول العربيّة المجتمعة في الدار البيضاء سنة ١٩٧٣ اختاروا ليتكلّم باسمهم في جامعة الأمم عن قضيّة فلسطين رئيس لبنان المارونيّ، فاقترح حلاً «لبنانيًا» لها، أي دولة تعايش بين اليهود والعرب، مسيحيّين ومسلمين (بيت بمنازل كثيرة).

وهناك تأكيد نستغربه بخصوص انتخاب بعض البطاركة حيث يقول المؤلّف (ص: ١٥٢):

«إستخدم المشايخ من آل الخازن وآل حبيش نفوذهم لتأمين انتخاب أعضاء من هاتين الأسرتين بطاركة لفترة من الزمن... وبعد ذلك فقدت أسرتا المشايخ في المنطقة السيطرة التي كانت لها على تنظيم الكنيسة المارونيّة...».

القضيّة تستحقّ بعض التدقيق. نجد في لائحة البطاركة أنّ أوّل بطريرك خازنيّ، يوسف ضرغام، انتُخب سنة ١٧٣٣، وثالث وآخر بطريرك خازنيّ، يوسف، سنة ١٨٤٥، والبطريرك الحبشيّ الوحيد، يوسف، انتُخب سنة ١٨٢٣ - والبطريرك من «العامّة» مسعد سنة ١٨٥٤. وبين البطريرك طوبيّا الخازن ١٧٥٦ والبطريرك يوسف حبيش ١٨٢٣، انتُخب خمسة بطاركة من

«العامّة». فتكون نسبة المشايخ أربعة على أحد عشر. فهل كان هذا يستلزم استعمال نفوذ الأسرتين، مع العلم أنّ البطاركة الأربعة المعنيّين من ألمع بطاركة الموارنة في الكنيسة وفي المجتمع وفي الوطن، تكفي صفاتهم لينتخبهم الأساقفة بدون اللجوء إلى نفوذ عائليّ أو سياسيّ... فما هي الفائدة من هذا الغمز بالنسبة إلى موضوعنا؟

ختامًا لهذا التحليل وتجاوبًا مع الفصل الأخير من هذا الكتاب ومع ما يحمله من إيقاظ ضمير وأمل لمستقبل واعٍ وأفضل، يعود إلى الفكر النداء المؤثّر الذي وجّهه قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى جميع اللبنانيّين، مسيحيّين ومسلمين، في رسالته لهم بتاريخ أوّل أيّار سنة ١٩٨٤ حيث يقول:

«إنّ سنوات الحرب الطويلة هذه يجب ألّا تنال من ثقتكم بلبنان عينه، فهو قيمة حضاريّة ثمينة: فلنفكّر في ما الإنسانيّة جمعاء هي مدينة له به منذ عهد الفينيقيّين البعيد، دون أن ننسى تلاقي الأديان، والحوار الثقافيّ بين شرق وغرب، والمبادرات المسكونيّة، والحرّيّة، والتفاهم والضيافة وانفتاح الروح. إنّ هذه كلّها كانت القيم التي نهض عليها لبنان الأمس وهي في أساس لبنان الغد... ولا تستطيع جميع البلدان، صديقة السلام والحرّيّة إلّا أن تقدّم للبنان دعمها تساعده على استعادة وجهه الأصيل، وهذا ما سيكون عمل اللبنانيّين وحدهم، وهو عمل يقتضي له صبر وسخاء.

... فكّروا... أيّها اللبنانيّون الأعزّاء بما تمكّنتم من بنائه معًا، وهو مجتمع حوار وازدهار كان موضوع حسد الجميع.

ما من شكّ في أنّ عوامل داخليّة وخارجيّة، لا يمكن التقليل من أهمّيّتها، جاءت تشوّه لبنان. لكن الفشل المتالي وخيبات الأمل والاقتتال وحتّى المجازر لا تستطيع أبدًا أن تطفئ تمامًا هذه الشعلة الصغيرة التي ترتجف في قلب كلّ إنسان والتي تُدعى المحبّة والتي بها يشابه هذا الإنسان، أكثر ما يشابه، الله».

إنّ قداسته يعود بنا ببلاغته الثاقبة إلى بداية كلامنا حيث ذكرنا رسول المحبّة يوحنّا الحبيب. ولا شكّ أنّ قلبه الأبويّ الكبير ينبض بمحبّة خاصّة للبنان

حمله إلى إطلاق صرخة جديدة تخنقها الغصّة في رسالته الصوتيّة المرثية إلى أحبار الطوائف المسيحيّة المجتمعين في بكركي بتاريخ ٢٥ أيار ١٩٩٠. فهتف قائلاً: «إنّ لبنان هو أكثر من بلد، هو رسالة (إنسانيّة)».

فهل عندنا آذان سامعة لنسمع وقلب نابض لنفهم ونعمل؟

قراءة في رواية «الولاّعة»
لحنّا مينة

عادل الفريجات

رواية «الولاّعة»* هذه، التي فرغْتُ من قراءتها بالأمس، هي أحدث روايات الكاتب السوريّ حنّا مينة، البالغ عددها سبع عشرة رواية حتّى اليوم. وهذا إنتاج خصب ينمّ عن نبعٍ للإلهام غزيرة، وعن مثابرة على العطاء محمودة... كما ينمّ هذا الإبداع ذاته، من الوجهة الفنّيّة، عن خبرة روائيّة ممتازة، وعن اقتدار رائع على خَلْق الشخصيّات القصصيّة النابضة بالحياة، وعن ميلٍ إلى الكتابة عن قضيّة ما فكريّة، أو اجتماعيّة، أو سياسيّة، أو وطنيّة، أو ما شابهَ من خلال بناء قصصيّ ينطوي على التلميح، بمقدار ما ينطوي على التصريح، أو قل يمزج الرَمْزَ بالحقيقة، والإيماء اللطيف بالحدث والحوار، والعبارة المختارة، بحذقٍ وتَدَبُّرٍ واضحَيْن.

والقارئ، مع هذه الرواية، إزاء رؤية سياسيّة واجتماعيّة تتسلّل حيّيةً خفيرةً في ثنايا هذا الأثر الفنّيّ، من خلال السرد والوصف والوقائع والحوار والشخصيّات، وإزاء بناء فنّيّ مُتماسِك يُوفّر له متعةً فنّيّة، تُعدّ شرطًا جوهريًّا لكلّ رواية ناجحة - كما يقول الناقد (هنري جيمس) في مقالٍ له عن فنّ الرواية(١).

والفكرة المحوريّة في هذه القصّة هي أنّ التجربة في الحياة هي كُنْهُ الحياة

---

* الولاّعة، لحنّا مينة، بيروت - دار الآداب ١٩٩٠.

(١) أنظر كتاب: النقد، تصنيف مارك شورر، دمشق ١٩٦٦ ج ١ ص ١٨٨.

وسرّها الأكبر. فبطل رواية «الولّاعة» (فرح المخزوميّ)، هذا الفتى الخجول الساذج، والبالغ من العمر سبعة عشر عامًا، يُسِرُّ لنا، في الصفحة قبل الأخيرة من الرواية، بما نصّه:

«غيرَ أنّ عليَّ أن أعترفَ لقلبكم الكريم أن ما تعلّمته كان بسيطًا، بسيطًا جدًّا، لسببٍ واحد، هو أنّني كنتُ مُغفّلاً، كنت جاهلاً أنّ علوم الدنيا كلّها، كما قال لي الأستاذ صبحي، لا تسوى شيئًا، إذا لم تقترن بالتجربة، فالتجربة هي المحكُّ، وهي المعلّم الأوّل والأخير. وفي تلك الليلة دخلْتُ أوّل تجربة حقيقيّة، وتعلّمتُ أوّل دَرْس حقيقيّ من فروسيا ومن أبي»[1].

ومن خلال هذا المقبوس، عرف القارئ من شخصيّات رواية «الولّاعة» بطلها (فرح المخزوميّ)، الذي جاء السرد الروائيّ على لسانه، بوصفه صاحب ضمير الـ(أنا)، الذي يروي ما حدث له، ما حدث حوله. ثمّ والده، بل زوج أمّه، (رزق الله المخزوميّ). والأستاذ (صبحي)، والفتاة (فروسيا). وهذه ثلاث شخصيّات رئيسيّة في القصّة. وثمّة شخصيّات أخرى كانت أقلّ شأنًا رُسِمَتْ لها أدوار ثانويّة بوعيٍ ودراية، لتُبْرِز لنا قيمة التجربة في الحياة، ولتساعد في إلقاء الضوء، بمقدار محسوب، على ما يريد الكاتب قوله، أو الدعوة إليه... وقد كانت أدوار الشخصيّات الرئيسيّة وأدوار الشخصيّات الثانويّة تتكامل وتتضافر لتُشكّل في النصّ مجموعة من الخيوط المُتشابكة، كما تتشابك أغصان أشجار الغابة وأوراقها في الطبيعة، على نحوٍ يُشْعِرُ بالعفويّة، ويوحي بحدوث الممكن، وإمكان الحدوث، على الرغم ممّا يخفي تحته من صنعةٍ وكدٍّ وعناءٍ وعرق يتطلّبه العمل الإبداعيّ.

وخلاصة هذه الحكاية، التي امتدّت في /٢٧٧/ صفحة، هي أنّ هناك أسرة مؤلّفة من فتًى يُدْعى (فرح الأرمنيّ) تُوفّي والده وهو صغير، فتزوّجت أمّه من رجل يُدْعَى (رزق الله المخزوميّ). وقد كان هذا الرجل «مدرمشًا»، أي مصابًا بالجدريّ الذي حفر أخاديدَ في وجهه، تذكّره أبدًا بالمرض الثائر قديمًا، والمنطفئ حديثًا... وكانت أمّ فرح تُدْعى (نظيرة) أو (نَظّور). وهي امرأة تقيّة

---

(١) الولّاعة، ص ٢٧٦.

صالحة طيّبة القلب رَبّتْ ولدها تربيةً خاصّة، ولم تترك فرصة للحياة أن تعلّمه هي أيضًا شيئًا . . . وكان هذا الفتى وأمّه، وزوج أمّه، بل قل: (أباه)، يحيون في حيّ (التنك)، في مدينة إسكندرون البحريّة.

وقد عرفنا من الرواية أنّ الفتى (فرح) لم يصل في تعليمه، في المدرسة الأرثوذكسيّة، إلاّ إلى الصف الثالث الابتدائيّ . . . ولهذا فقد أصبح صانع حلويات، وصار له دكّان، في حين كان أبوه (رزق الله المخزوميّ) عاملاً في الميناء. وعرفنا أيضًا أنّ تلك الأمّ الساذجة المسكينة كانت تنظر إلى رجل في الحي يُدْعَى (لاونديوس)، يعمل خيّاطًا، نظرة تبجيل وتقديس، وتسمّيه الصالح (لاونديوس)، في حين يكره الأب (المخزوميّ) هذا المدّعي القداسة والصلاح، ويُجِلُّ ويُبَجِّلُ المعلّم (صبحي)، الذي كان أستاذ ابنه في المدرسة الابتدائيّة سابقًا . . . والأستاذ صبحي، الذي «فيْ رأسه موّال»، كان في حالة صدام وتناقض مع (لاونديوس)، الذي اتّهمه بأنّه يرمي إلى إبقاء عيون الناس مغمّضة، في الوقت الذي يسعى المعلّم (صبحي) إلى جعلها مفتّحة . . . فهو يُعلّم الأولاد القراءة والكتابة في المدرسة، ويعلّم الناس أن يفتّحوا عيونهم في الحياة . . . وهو يهدف من وراء هذه المهمّة الأخيرة إلى شيء آخر؛ فنحن، مع الرواية، في زمن الانتداب الفرنسيّ على سورية . . . وقد اتّضح لنا أنّ الأستاذ (صبحي) يسعى مع والد (فرح) من أجل توعية العمّال، لتشكيل نقابة لهم ترعى شؤونهم، وتطالب بحقوقهم، وتنظّم قضيّة النضال ضدّ الأجنبيّ . . .

وتبدأ الأحداث تتشابك، والخطّ الدراميّ يتنامى ويتشعّب، فنرى أنفسنا، فيما بعد، تجاه مواقف متناقضة وآراء متعارضة في الحيّ الواحد. ويقوم ذاك التناقض وهذا التعارض ما بين الزوج والزوجة أوّلاً، ثمّ ما بين المعلّم (صبحي) والصالح (لاونديوس) ثانيًا. وبعد أربعين صفحة من القصّ، تدخل عالم الرواية فتاة تُدْعَى (فروسيا)، هي ابنة أخي الأمّ (نظيرة)، يطلعنا الكاتب من خلال حوار لها مع عمّتها أنّ أمّها قد ماتت، وهي الآن تعمل خادمة عند رجل يونانيّ يُدْعَى (يورغو) مسافرًا في رحلة له مع ابنته (بربارة)، لذا تفكّر (فروسيا) أن تمضي فترةً في بيت عمّتها، ريثما يعود سيّدها، وتنفّذ هذه الفكرة.

وبدخول (فروسيا) إلى بيت (أمّ فرح) البائس، الذي يضمّ رجلاً

وامرأة، فتى مُراهقًا، تهبّ على البيت ريح شديدة، ويحدث انقلاب كبير، وتطرأ تبدّلات كثيرة، ويبدأ تصاعد الأحداث وتأزّمها وتوتّرها؛ فها هي ذي فتاة جميلة مغرية جريئة تحطُّ في بيت شاب خجول حَيي مراهق. وها هوذا أب يوزّع، سرًّا، نشرات سياسيّة خطيرة على عمّال الميناء، بهدف جمع كلمتهم، ليُشكّلوا قوّة سياسيّة فاعلة تعارض (فرنسا) وتقاومها... والأب يسعى لإخفاء نشاطه السياسيّ هذا، حتّى على زوجته (نظيرة)... ورغم ذلك تحوّل (رزق الله المخزوميّ) إلى رجل «مَشْبُوه» في نظر المحتلّ الأجنبيّ، كما يريد لنا الروائيّ أن نفهم، دون أن يصرّح بذلك. لذا أرسل له المحتلّ الفتاة (فروسيا) لتراقبه وترصد نشاطه الخطير، فكانت بعملها هذا تشبه (لاونديوس) الذي حشا رأس الأمّ بمواعظه الفارغة عن إبليس والتجربة والخطيئة وما شابه... ولما كان هذا لا ينسجم مع نهج الوالد، ويعارض رؤيته للحياة، صار (لاونديوس) موضع شُبهة في نظر (أبي فرح) وصار موضع اتّهام بأنّه عين لفرنسا على المعارضين لها، وربّما كان وراء اعتقال والد فرح من الأمن العامّ الفرنسيّ - كما سنرى...

وكان لا بدّ، وقد اقتربت النار من الحطب، من أن تنشأ رغبة جامحة لدى الفتى (فرح) في أن يحظى بتلك الفتاة، التي أتقنت فنّ الإغراء - كما صوّرها لنا القاصّ.. وكان لا مناص له من أن يمرّ بالتجربة التي يمرّ بها كلّ من شابهه في هذا السنّ، وهو سنّ يقظة الحواسّ والغرائز... ولا سيّما أنّه شابّ خلو من الخبرة - ولم تحصّنه الأيّام والظروف من الإغراء والسقوط.

وعلى هذين المحورين الأساسيّين يبني الكاتب جسور روايته، أعني بمحوري الصراع بين الشابّ وغرائزه أوّلاً، وثانيًا محور الصراع بين (فروسيا) ورغبتها في أن تكشف أسرار هذا العامل، المسمّى (رزق الله)، هذا الذي نعته المعلّم صبحي ذات مرّة بأنّه من «طينة الرجال».

ومن هنا، فإنّ الخطاب السياسيّ في هذه القصّة كان، مثله مثل غيره من الخطابات السياسيّة في روايات (حنّا مينة)، يظهر خفرًا حيًّا، ويطلّ من بعيد بعيد، ومن خلال مجموعة من التلميحات والإشارات الخفيفة التي تندرج في متن النصّ بكلّ عفويّة واستساغة وإقناع.

والحقّ أنّه لو كانت الحال على عكس ما هي عليه في الرواية، لأضحى

الأمر ممجوجًا وكريهًا، وربّما تحوّل الأثر الفنّيّ عندئذٍ إلى بيان سياسيّ، أو ما يشبه البيان السياسيّ... ولكن إخلاص الكاتب لفنّه كان كإخلاصه لقضيّته التي يكتب عنها، لهذا وزّع جهده الإبداعيّ على كلّ منهما بمقدار. وهذا أمر أتقنه (حنّا مينة) في جميع أعماله الروائيّة السابقة: أوليس هو القائل: «إنّ كلّ إقحام للسياسة في الأدب دون أن ينبثق عن ذات الأديب، وبكلّ شرطه الفنّيّ، يفسد العمل الإبداعيّ»[1].

وكما شهدنا صراعًا خارجيًّا مكشوفًا بين (الوالد) و(فروسيا)، وبين (صبحي) و(لاونديوس)، شهدنا صراعًا داخليًّا ونفسيًّا في أعماق نفس الفتى (فرح) الذي راح يتحوّل، تدريجيًّا، من فتى غرٍّ غضّ جاهل، إلى رجل واعٍ صلب متبصّر... وقد انتصر فيه تيّار التربية الجادّ والقاسي، الذي وفّره له أبوه، على تيّار التربية الرخو والساذج، الذي مدّته به أمّه، بكلّ ما فيها من حنوّ وحَدْب وحنان... وفي برهة ما، ولكي يؤزّم الكاتب المواقف، يُفاجئنا بنبأ اعتقال الوالد من قبل الأمن العامّ الفرنسيّ، الأمر الذي هزّ كيان الأمّ هزًّا، وأغضبها غضبًا شديدًا، وحوّل (فرح) إلى شابّ جريء واعٍ حاز رضى أبيه، لأنّه صار يُجِلُّ المعلّم (صبحي)، ويزدري المصالح (لاونديوس)، ثمّ مال أخيرًا وبوضوح إلى صفّ صديق أبيه، على حساب صفّ صديق أمّه . وبما أنّ المعلّم (صبحي) و(لاونديوس) يمثّلان رمزين للوعي والغَفْلة، أو قُل للتوعية والتجهيل، فإنّ الكاتب أراد، كعادته، أن ينتصر للقطب الأوّل، أو قل للنور على الظلام، وللضوء على الظلمة، وبعبارة أخرى: للواقع على الخيال، ممّا يُسلِم إلى القول: إنّ رؤية الكاتب في هذه القصّة تتركّز في أنّ الحياة فيها من الخير بمقدار ما فيها من الشرّ، وأنّه ليس من الشرّ، في نظره، اكتشاف أسرار الحياة واختبارها. فلكي لا نركع أمام الحياة، علينا أن نعرف كُنْهَها، وأن نَحياها بحلوها ومُرّها، وأن نتمرّس بمشكلاتها وقضاياها، لا أن نبقى على هامشها، لا همّ لنا سوى التأمّل والتخيُّل... وها هي ذي عبارات (حنّا مينة) التي جاءت على لسان (فرح) تقول: «مَن أراد أن لا يركع أمام الحياة عليه أن يكون قد ناضل جيّدًا مثل عمّي زوج أمّي، وخبرها، وتمرّس بمقاومتها، عليه

(١) هواجس في التجربة الروائيّة ص ١٦٠.

أن يكون قد ناضل في الميناء، لا قعد في البيت، واكتفى بكتابة تلك النشرات، مثل الأستاذ صبحي. حياة عمّي هي الحياة، لا حياتي الغبيّة البليدة...»[1].

وهذا المفهوم الذي وجّه العمل الروائيّ، وشكّل مَرْمى المُبْدِع القصصيّ، يحمل الناقد على تصنيف رواية (الولاّعة) ضمن روايات الأدب الواقعيّ، هذا الذي حدّد (برتولد بريخت) مهمّته بقوله: إنّه «يكشف السبب الغامض للعلاقات الاجتماعيّة، ويفضح الأفكار السائدة معتبرًا إيّاها أفكارًا خاصّة بالطبقة الحاكمة»[2]. فالكتابة الواقعيّة إذًا تنبثق دائمًا عن صلة وتعنى بحيثيّات الواقع الاجتماعيّ الموصوف، وتعتمد على مجموعة من الإحالات التاريخيّة والاجتماعيّة التي تحتضن مناخ العمل الروائيّ مكانًا وزمانًا وثقافةً ومفهومًا... وقد التزم (حنّا مينة) بالأدب الواقعيّ منذ صدور روايته الأولى (المصابيح الزرق) عام ١٩٥٤ في القاهرة. ومن شأن هذا الأدب أن يتوفّر مُبْدِعوه على خَلق شخصيّات اجتماعيّة حيّة، أو كالحيّة، نراها بين ظهرانينا، تعيش كما نُعيش، وتتنفّس الهواء الذي نتنفّس، وتكون في النهاية صورة عنّا، حتّى إذا عايشنا مَنْ يُماثلها في الكتب قُلْنا: «هؤلاء هم نحن». وفي هذا المعنى يقول (حنّا مينة):

«لقد فكّرت منذ قرأتُ عمر الفاخوريّ، في الأربعينات، كيف يكون الأديب من لحم ودم، وليس من حبر وورق، وأدركتُ ألاّ شيء يجعل الأديب حيًّا، مثل أن يُباشر الأحياء، ويخرج من وحدته البودليريّة التي لا تتيح سوى السقم والأشباح، وأنّ التجربة وحدها بأوسع وأعمق معانيها، بكلّ أخلاقيّتها، ولاأخلاقيّتها، هي التي تكسو هيكل الأديب باللحم، وهي التي تجعل الدم يجري في شرايينه، وبذلك تُؤهّله لأن يكون خالقًا حيًّا، يخلق شخوصًا أحياء، يعيشون بيننا، ويتنفّسون هواءنا، ويكونون صورة عنّا، حتّى إذا عايشناهم في الكتب قُلْنا: هؤلاء هم نحن»[3].

(١) الولاعة ص ١١٨.
(٢) نقلاً عن مقال الدكتور جمال شحيّد في مجلّة الفكر العربيّ - بيروت ١٩٨٢ - كانون الثاني - شباط ١٩٨٢ - السنة الرابعة - (نظريّة الأدب والنقد الأدبيّ) - العدد ٢٥ ص ٨.
(٣) هواجس في التجربة الروائيّة ص ٦٩.

ويبدو أنّ شخصيّة الفتى (فرح) هي شخصيّة كلّ فتى مراهق في شرقنا العربيّ، بكلّ ما تحفل به تلك الشخصيّة من تخيّلات وشكوك... وكلّ ما ينبغي لها أن تراعيه من عرف وعادة وتقليد... وقد أجاد الكاتب في تحليله لنفسيّة هذا الشابّ المراهق، وصيّره بطلاً حيًّا نراه في الواقع في نفوسنا وبين أصدقائنا وذوينا ومعارفنا... وهو يُجسّد دعوة الكاتب الآنفة الذكر إلى ضرورة الالتصاق بالواقع، والالتحام بالحياة بنجاح واضح وصدْق صادق... ولكن تجربة (فرح) مع (فروسيا) لم تكن إلاّ لغرض فنّيّ روائيّ. ومن الواضح أنّ ما يصحّ في عالم الفنّ قد لا يصحّ في عالم الواقع، لأنّ الفنّ يُزيِّن الواقع، أو يكمّل نقصه، أو يشوِّره، أو يكشف عيبه، وأخيرًا فإنّه يحقّق فيه ما لا يتحقّق في الحياة الاجتماعيّة.

أمّا شخصيّة الفتاة (فروسيا) فلم تكن غريبة عن مواصفات شخصيّات النساء المحوريّات في روايات (مينة). وهي، من زاوية من الزوايا، تشبه (ماريّا) في (الشراع والعاصفة) و(زنّوبة) في (بقايا صور) و(شكيبة) في (الياطر). إنّها فاعلة إيجابيّة ومؤثّرة ومُغيِّرة وصانعة لشيء ما، بل ربّما كانت ثائرة وقالبة للأشياء، ومعطية لها معاني جديدة... ولنقرأ ما كتبه الروائيّ عن (فروسيا) على لسان (فرح): «هذه البنت نصف امرأة، إذا أخذنا العمر، مع ذلك دوّختنا جميعًا، خربطت حياتنا، قلبتها كما قلبت سلّة مشمش على أرض مُتْرِبة»[1].

إنّ (فروسيا)، في ظنّي، كانت أداة للتغيير ووسيلة للكشف في هذه الرواية. وهذه «البنت نصف الامرأة» لم تكن بِنْتًا من لحم ودم فحسب، بل كانت، وها أمرهامّ في روايات (حنّا مينة)، رمزًا. ومن المعروف أنّ روايات هذا الكاتب لا تُقرأ دون الانتباه إلى ما فيها من رموز، فـ (فروسيا)، في نظر الكاتب، لم تفسد الفتى (فرح) إفسادًا عندما عزفت على أوتار غرائزه، بل فتحت عينه على أشياء جديدة، وقَلَبتْ حياته قَلْبًا، وكانت كالريح التي هزّتْ بيت (رزق الله). وها هوذا (فرح) يقول في (فروسيا): «فروسيا حلّت العقدة، عقدة لساني، وعقدة عقلي، ودون شرح لفزّاعة العصافير (بريد لاونديوس)

---

(1) الولاعة. ص ١٢٨.

أصبحتُ أعرف معنى الكوع والبوع - والمعركة، وبطحة الدعم، وغيرة الرجل من الرجل، وحاجة الرجل إلى المرأة. . .»[1]. وفي الصورة المقابلة، فكما حلّت (فروسيا) عقدة (الابن)، كشفت عن صلابة (الأب) وتأبّيه. وأكّدت قولة المعلّم صبحي فيه إنّه «من طينة الرجال».

ولو شئنا أن نتابع الحديث عن الرموز في الرواية، لوجدنا الكثير منها، ولعلّ أبرزها رمز التغيير الذي حصل في كنية (فرح)، فقد كانت: (الأرمنيّ). ثمّ تحوّلت، بسبب زواج أمّه الثاني من (رزق الله المخزوميّ) إلى: (المخزوميّ). وكذلك صار زوج أمّه أبًا له، على سبيل التجوّز والتسامح، لأنّه ربّاه فأحسن تربيته. . . فتغيير الكنية هو «معادل موضوعيّ» لما سيطرأ على شخصيّة (فرح) في نهاية الرواية من تغيُّر وتحوُّل، وربّما كان إرصادًا لهذا التغيّر والتحوّل. وهو إرصاد جاء في مطلع الرواية، ويقيني أنّه لم يكن من قبيل الصدفة، أو العبث، فليس في العمل الفنّيّ المدبَّر جزء لا يخدم الجزء الآخر، أو ملمح سالف لا يجيء لملمح خالف، أو جزئيّة لا ترتبط بجزئيّة أخرى. . . و(حنّا مينة) روائيّ يعي ما يفعل، ويُدبّر عناصر بنائه تدبيرًا عظيمًا. لذا يُعدُّ مؤلّفًا جيّدًا وفق معيار (آلان - إدغار بو) الذي يقول: «المؤلّف الجيّد هو الذي يضع نُصبَ عينيه السطر الأخير عندما يكتب السطر الأوّل»[2].

ومن الرموز المتّصلة بالمكان الروائيّ، تلك التسمية التي أطلقها الكاتب على الحيّ الذي تدور فيه الأحداث في مدينة إسكندرون، فقد سمّاه «حيّ التنك». وفي «التنك» ما فيه من إيحاء بالهشاشة والضعف، وفيه ما فيه من تناسب مع الفقر والفاقة، اللذين تتّصف بهما عيشة أهل ذلك الحيّ، بوصفه رمزًا للشريحة الاجتماعيّة المسحوقة آنئذٍ، وهي الشريحة التي اختار (حنّا مينه) أن يعالج همومها وقضاياها في كثير من رواياته.

وربّما كانت هذه التسمية الرمزيّة أقلّ شأنًا من الرمز الكامن في عنوان الرواية، فالكاتب سمّى قصّته (الولاّعة). والولاّعة مصدر للنور، منبع للضوء، وهي سبب للنار التي تُشعل لفافات التبغ، وغيرها أيضًا. . . والضوء

---

(١) الولاّعة. ص ١٣٤.

(٢) قضايا الرواية الحديثة، لجان ريكاردو، ترجمة صباح جهيم، دمشق ١٩٧٧ ص ٢٦١.

دومًا يعرّي الأمور المستورة، والنور يكشف المسائل المخبوءة، ويكشط قشور الأشياء، فتتكشف. وولاّعة الأب (رزق الله المخزوميّ) هي التي كشفت، على نحو واقعيّ، ما فعلته (فروسيا) التي أسقطت (فرح) في حبائلها أخيرًا، وهي التي عرّت، على نحو رمزيّ، رغبة هذه الفتاة في الانتقام من الوالد، الذي كان عصيًّا على الإغراء والسقوط... وهذا ما يلخّصه بدقّة المقطع التالي الكاشف الذي كتبه الروائيّ في آخر صفحة من روايته، على لسان بطلها (فرح)، ونصّه: «في هذه اللحظة، ونحن عاريان في الفراش سمعنا قدحة خرج بعدها شَرَرٌ كالوَمْض، ثمّ اشتعلت ولاّعة كانت مرفوعة في يد أبي أضاءت الغرفة كلّها. حاولْتُ أن أستتر، أن أغطّي جسمي العاري بأيّ شيء تطاله يدي، بينما ظلّت (فروسيا) ممدّدة عارية، وأبي ينظر إليها، وهي تنظر إليه، والولاّعة مشتعلة، والصمت الثقيل القاتل المميت يُخيّم علينا نحن الثلاثة، وعلى البيت كُلّه[1].

وهكذا عرّت (الولاّعة) (فروسيا)، وكشفت سِرّها، وأجبرتها خاصّةً، وقد التُقطت بالجرم المشهود، على أن تقول أخيرًا: إنها فَعَلَتْ هذا انتقامًا من الوالد (رزق الله)، فيُجيبها (رزق الله): «أنتِ غلطانة! ليس هكذا يكون الانتقام».

وتبقى في الرواية ظاهرتان اثنتان تستوقفان القارئ، وسمتا لغة الرواية بوضوح، وهما استخدام الكاتب للألفاظ العامّيّة بكثرة في روايته هذه، ثمّ توظيفه لثقافته المسيحيّة الواسعة التي حصّلها في يفاعته وشبابه.

ومن الأمثلة على الظاهرة الأولى أنّ القاصّ أجرى على ألسنة أبطاله في (الولاّعة) أمثال هذه العبارات والألفاظ العامّيّة: «طُظّ في شواربك» (ص ٧ و١٠٥)، و«الخناقة» (ص ٩٣)، و«زعق» (ص ١٠٠)، و«طرطخة الرأس» (ص ١٠٧) و«شربوكة» (ص ١١٣) و«نَقْرَش» بمعنى أكل البزر والقضامة والفستق (ص ١١٤) و«دَوْزَنة المخّ» (ص ١٦٣)... إلخ. وربّما يرى المرء في استخدام هذه المفردات والتعابير الشعبيّة المفهومة في بيئتنا انسجامًا مع انتماء هذا الأثر الفنّيّ إلى الأدب الواقعيّ، وتقريبًا لجوّ الرواية من أجواء البيئة التي تتحدّث عنها، ولا سيّما أنّها تتحدّث عن شريحة واسعة من الناس، لم تُحصِّل

---

(١) الولاّعة ص ٢٧٧.

معارف أو علومًا تؤهّلها للتحدُّث بلغةٍ أعلى أو أفصح أو أكثر تأنُّقًا وشاعريّة. . . ولكن هذا الأمر يبدو أمرًا شكليًا في مفهوم الأدب الذي يرمي (حنّا مينة) إلى تعميق أسسه وترسيخ طقوسه. . فالمسألة مسألة رؤية ومعالجة وسياق، وليست مسألة مفردةٍ من اللغة هنا أو مفردة هناك. . على أنّ هذا لا يمنع من القول: إنّنا مع (الولاّعة) في موقف من التعامل مع اللغة الروائيّة، يختلف عنه في بعض مواقف الروائيّ الأخرى، في آثاره المتعدّدة، وخاصّة في روايته (الربيع والخريف) التي لم تزلْ الذاكرة تحتفظ بطعمٍ خاصّ للمقاطع النثريّة المُحلّقة التي جاء بها الكاتب هناك، تلك المقاطع التي سما بها (مينة) إلى منزلة اللغة الشعريّة التي تهبط من عالم الخيال محدّوّة بالمجاز والصورة والإيقاع والإثارة والإقناع، فتهزّ القارئ هزًّا.

والظاهرة الثانية التي تتكرّر أيضًا في كثير من آثار هذا الكاتب، كما تكرّرت هنا، هي استغلال الكاتب لثقافته المسيحيّة. والحقّ أنّ (مينة) نفسه يقرّ بأنّه درس الكتب المقدّسة بعمق، ولكنّه فهمها بحسب مزاجه الخاصّ، وفسّرها وفق رؤيته الشخصيّة للحياة، ثمّ راح يستثمر ما يرد فيها من أقوال مأثورة وحكم وآيات، مستشهدًا بها بين الفينة والأخرى. ونحن واجدون في (الولاّعة) الكثير من أقوال الإنجيل، من أمثال قول الأستاذ (صبحي) لـ (فرح): «أنت يا فرّوح بسيط القلب، لذلك ستدخل الجنّة، ألمْ يقل السيّد المسيح: طوبى لبُسطاء القلوب» (ص ٩). وكذلك نقرأ في الرواية قول (بولس الرسول): «إنّي أنقض الناموس» - (ص ٨). ويستفيد الكاتب من عبارة المزامير ليصف (أمّ فرح) بقوله: «أمّ فرح أطهر من الزوفا وأبيض من الثلج» (ص ١٥٠). ثمّ يُؤلّف ما جاء في سفر الجامعة من حكم فيكتب «باطل الأباطيل، الكلّ باطل، الكلّ قبض الريح» (ص ١٥٦). ويمكن للدارس، من زاوية أخرى، أن يعثر على صلة بين طفولة بطل الرواية (فرح)، وطفولة الكاتب (حنّا مينة)، فكلاهما كان تلميذًا مسيحيًّا من تلاميذ المدرسة الأرثوذكسيّة. . . ولا جرم أن نجد ما وجدناه من ملامح مسيحيّة في كتابات (مينة) جميعها، لأنّ أمّه كانت تُعدّه، وهو صغير، ليصبح كاهنًا. ولكن الأمّ شاءت شيئًا، وشاءت الأقدار شيئًا آخر. . .

ويبقى عندي انطباع، لا أجدني مخلصًا إن لم أفصح عنه، وقد قرأت

ستّ روايات من روايات (حنّا مينة)، هي: (بقايا صُوَر) و(الياطر) و(الثلج يأتي من النافذة) و(الربيع والخريف) و(المرصد) وهذه (الولاّعة)، وفحوى ذاك الانطباع هو أنّ إحساسي بالمتعة في هذه الرواية الأخيرة كان مختلفًا عن إحساسي بالُمتَع التي وقعتْ لي في قراءتي للروايات السابقة، وكذلك فإنّ نوع النكهة ومستواها وعمقها لم يكن على ما كان عليه في مطالعتي لروايتَيْ الكاتب: (بقايا صُوَر) و(الياطر) مثلاً، ولست أدري أيعود هذا إليّ، بوصفي قارئًا متطوّرًا، أم يعود إلى الكاتب نفسه، وإلى مدى توفُّره على خلق الإمتاع بين رواية وأخرى، ومقدار توفيقه الذي قد يختلف بين تجربةٍ إبداعيّة مُعيّنة، وتجربةٍ إبداعيّة أخرى؟؟!

ومهما يكن من أمر، فكلّ من روايات (حنّا مينة) تُشبِه نوعًا من أنواع الفاكهة التي لا تفتقر إلى المذاق والنفع، ولا تشكو من ضعف الجنى، أو غياب الرؤية التي تجعل للكتابة معنًى، فكاتبنا، كان، وما زال، كاتبًا غير مجّاني بإطلاق، وغير مملول بحال من الأحوال.

صدر عن دار المشرق

سلسلة شعراء لبنان
بإشراف يوحنّا قمير

خليل حاوي، بقلم جميل جبر
خليل مطران، بقلم منير عشقوتي
أمين نخله، بقلم هدى نعمه
الأخطل الصغير، بقلم سهيل مطر (قيد الطبع)

قيد الإعداد: إيليّا أبو ماضي - بولس سلامه..

سلسلة قادة الفكر

نيتشه نبيّ المتفوّق، بقلم يوحنّا قمير
أفلاطون فيلسوف المحسوس والمعقول، بقلم جيمس فينيغن
ابن سينا: حضوره الفكريّ بعد ألف عام، بقلم جبرار جهامي
جبران في ميزان الزمان، بقلم يوحنّا قمير (قيد الطبع)

حول كتاب «التراث الإنسانيّ في التراث الكتابيّ»

الدكتور يوسف الحورانيّ

كتاب في ١٤٠ صفحة للأب روبير بندكتي، وهو يحمل عنوانًا ثانيًا توضيحيًا هو: «إشكاليّة الأساطير الشرقيّة القديمة في العهد القديم». نشر دار المشرق - بيروت.

ليس من اختصاصي شروح الكتاب المقدّس، وإنّما ما يهمّني هنا هو الموضوع الحضاريّ الذي يتضمّنه العنوان التوضيحيّ للدراسة. وقد قرأتها بحبّ واحترام، لأنّي أرى فيها محاولة، وإن خجولة، لكشف ذهنيّة حضاريّة أصيلة أعطت الإنسانيّة قاعدة راسخة من المبادئ والمسلّمات التي قامت عليها نظمها اليوميّة ومعاملاتها الشموليّة وتقاليدها الطقسيّة، التي تستحقّ إعادة النظر إليها بتجرّد، لتقييم دورها الإنسانيّ وتقدير مَن أعطوها ومن عملوا على تعميمها.

تناولت الكتاب وفي مخيّلتي أمنية ملحّة، تغذّيها حاجتنا الثقافيّة العامّة في اللغة العربيّة، في هذا الزمن بالذات: حاجتنا إلى كتاب جريء يبرز الأصول الأولى الثقافيّة والدينيّة والإنسانيّة الشموليّة لكلّ الكتب والمذاهب والأديان التي نشأت في هذه المنطقة النبيلة، فهي أعطت العالم الشعلة الحضاريّة الأولى التي أضاءت الطريق إلى الحضارة التكنولوجيّة المعاصرة القائمة على حرّيّة التفكير والبحث عن الحقيقة.

فما نسمّيه أساطير اليوم ليس خرافات تسلية أو شطحات خيال، بل هي كانت، في زمنها، تعبيرًا عن ميول وتطلّعات إنسانيّة وجهود معرفيّة تصنيفيّة للكون، اتّخذت هذا المنحى الجماليّ، فحقّقت مشاركة اجتماعيّة سلوكيّة، دامت

ما يزيد على ثلاثة آلاف عام، وصلحت لكلّ الشعوب والمجموعات دون تفريق أو تمييز. وإذا كان همُّ نابهي الفكر ودعاة الانفتاح في الأديان السماويّة الحاضرة يرغبون في حوار صادق منتج، فليس لهم إلاّ العودة إلى التجربة الحضاريّة الفذّة التي عبّرت تلك الأساطير عن قيمها وعوامل شموليّتها. ففي هذه التجربة تكمن الجوامع المشتركة والأصول العامّة للأفكار والطقوس والمسلّمات اليوميّة التي ترعاها هذه الأديان، بدءًا بالتجريد والتوحيد اللاهوتيّ المتعالي، ووصولاً إلى الأعياد والاحتفالات السنويّة المتماثلة بينها.

لقد أعجبتني الفكرة النهج لدى المؤلّف حين يقول كخلاصة للنظريّات المتعدّدة حول موضوع دراسته: «وعليه فإنّ التراث الكتابيّ جزء لا يتجزأ من التراث الإنسانيّ العامّ الذي تمثّل في الثقافات الشرقيّة القديمة» (ص ٦).

- وعند بحث العلاقة بين التراثين يلتزم المؤلّف بمبدأ «إعادة التأويل» للفصل بين التراثين. ومن وجهة نظري كقارئ محايد في مثل هذه الدراسة الحضاريّة، لا الدينيّة، كنت أتمنّى لو لم يستخدم مبدأ التأويل، لأنّه لم يستطع، تاريخيًّا، أن يقرّب وجهات النظر، وكان أوّل من استخدمه «فيلون»، فأبقى على التباعد والعزلة، وهذان جرّا ما جرّا من الكوارث والنكبات التي يعرفها الجميع. وما نخشاه هو استمرار هذا النهج . . .

إنّ مبدأ التأويل يلتزم حكمًا بمبدأ التمييز، وهو، في مجال هذه الدراسة عينها، الموقف الحضاريّ الخطأ، الذي تتيح لنا الإمكانات التراثيّة الحاضرة، بعد كشوفات الآثار، تصحيحه، دون الشعور بالحطّ من قيمة أصحابه وذوي العلاقة معه. فالتمييز، أو الميل إليه على الأقلّ، يعارض ما تطمح الإنسانيّة إليه من مساواة وعدم تمييز وكسر للحواجز، كلّ الحواجز التي تفصل بين جماعة وأخرى من الناس. وبالتالي هو غير المبدأ المسيحيّ العامّ الذي عبّر عنه الرسول بولس حين قوله: «لأنّ الأمم الذين ليس عندهم الناموس متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس فهؤلاء، إذ ليس لهم الناموس، هم ناموس لأنفسهم» (رومية ٢ : ١٤) أو في رسالته الثانية إلى أهل كورنتوس حين قوله: «الحرف يقتل ولكن الروح يحيي». (٢ كورنتوس ٣ : ٦).

يضع المؤلّف إصبعه على جرح عميق مزمن، ولكنّنا نجد لديه كلّ

أسباب المعالجة والنجاح، وهو ما لم يكن متوفّرًا في الماضي، بل لم تكن المعالجة مطلوبة بجدٍّ، كما هي اليوم. فلديه خلفيّة الباحث الرصين، ولديه التجربة المسيحيّة المنفتحة على الحرّيّة، وعلى الآخرين، وعلى الفكر التحليليّ العلميّ، وعلى المستقبل، بوجه خاصّ. وإن أيّ تقاعس أو استنكاف من جانبه يعتبر تقصيرًا بواجب تؤهّله ثقافته له. «فالحصاد كثير والفعلة قليلون» في هذا المجال. . .

يذكر المؤلّف أنّه يعالج مكتبة «تضمّ خمسة وأربعين مؤلّفًا أدبيًّا، وضعها كتّاب مختلفون، في عصور تاريخيّة متباينة، بلغات شتّى» (ص ٩). ونضيف إلى ذلك أنّ هذه الكتب جرى تسجيل بعضها بعد تداوله، كتراث شفهيّ، بمئات السنين. وهذا يعفيه من التقيّد بالحرف، كما يُفعل أحيانًا، ويشجّعه على الالتزام بروحيّة النصوص والبحث عن ظروفها. يرى أنّ الصفة المميّزة لما يسمّى تاريخ العهد القديم هي الخبرة الروحيّة، إلى جانب الاجتهادات اللاهوتيّة التي صاغت تلك الخبرة في الإيمان الموحّد. وتاريخ هذا الإيمان هو تاريخ المجابهات والارتدادات: تاريخ حروب دينيّة قد نستغرب قساوتها ونشمئزّ من فظاظتها (ص ١١).

وهذا يعني لنا أنّ الإيمان الكتابيّ الموحّد، بالشكل الذي عرفناه فيه، نشأ خلال ظروف الضغط والتحدّي. ويعني أيضًا أنّ المؤلّف يدرك أهمّيّة مبدأ التحليل والتفسير في فهم هذه الخبرة الروحيّة. وهو ما نطالبه بالاستمرار به، لأنّ التوحيد، بوجه عامّ، لم يكن حكرًا على واضعي كتب العهد القديم، بل نجده ميلاً عامًّا كان آخذًا بالتسامي نحو التجريد، لدى السومريّين في إلههم «آن» والساميّين، بوجه عامّ، في إلههم «إل»، وإلى حدّ ما لدى المصريّين مع تجربتهم في الإله «أتن».

فهل لم يؤن الأوان لدمج تاريخ المنطقة الحضاريّ ورؤيته من زواياه كافّة، بعد الأكداس من النصوص الأدبيّة والدينيّة، التي نبشها الأثريّون طوال فترة تزيد على مئة وخمسين عامًا؟

إنّ من شأن هذه النصوص أن تعيد تركيب الذهنيّة الحضاريّة لوارثي هذا التاريخ، بحيث تحيي الثقة والمسؤوليّة الإنسانيّة الشموليّة لدى المستنكفين، وتحدّ من تزمّت المتشدّدين، وتقلّل من أنصبة محتكري السماوات وأدعياء إرثها.

إنّي أكبر النهج العلميّ لدى المؤلّف وحرصه في الابتعاد عن الأحكام السريعة، أو التي لا تكون محصّنة تجاه النقد. وهذا النهج يبرز واضحًا في قوله عن الخبرة الروحيّة في الشعر والأسطورة: «ممّا يجعلنا لا نستطيع أن نحدد نوعيّة الخبرة بدقّة» (ص ١١).

يبالغ المؤلّف أحيانًا في تقسيم النصوص وتصنيفها إلى يهوية وإيلوهيّة وكهنوتيّة، كما يبالغ في وضع الرسوم البيانيّة، حتّى لنجده أحيانًا، باتّباعه هذا النهج، كمَن يبحث في موضوع فيزيائيّ يستلزم مثل هذا التقسيم، في حين أنّ موضوعه الأساسي هو أدبيّ جماليّ، يحتاج إلى قرائن ووقائع تاريخيّة، لا إلى تقسيمات طبقيّة أو طائفيّة.

يتمتّع باطّلاع جيّد على النصوص الكنعانيّة والساميّة المكتشفة، لكنّه يتعامل معها كإضافات ملحقة بالكتاب، دون الاستفادة منها كما يجب في المقارنة والمقايسة، حتّى إنّ القارئ له، بعد زمن، يستطيع التساؤل عمّا إذا كانت دراسته صدرت قبل اكتشاف هذه النصوص أو بعدها. وهو يرى أنّ الخبرة الروحيّة التي تضمّنها كتب العهد القديم تبلغ ذروتها في العهد الجديد وتكتمل في المسيح (ص ٢٢). وهنا لا يسعنا إلاّ الإشارة إلى الفكرة الجريئة التي تضمّنتها الرسالة إلى العبرانيّين، وسواء كانت لبولس الرسول أم لغيره، فهي كتبت قبل ألفي عام، وكشوفات الآثار تعزّزها اليوم، بدلاً من تقليل شأنها. والفكرة هي القول: «لو كان بالكهنوت اللاوي كمال، إذ الشعب أخذ الناموس عليه، ماذا كانت الحاجة إلى أن يقوم كاهن آخر على رتبة ملكي صادق ولا يقال على رتبة هارون، لأنّه إن تغيّر الكهنوت، فبالضرورة يصير تغيّر الناموس أيضًا» (عبرانيّين ٧: ١١ - ١٢).

فهل لم يؤن الأوان بعد للاستفادة من هذه الرسالة في توسيع أفق التراث الكتابيّ وجعل دراساته تشمل التراث الذي كان متداولاً في زمنها عن ملكي صادق أو غيره وهو غير وارد في النصوص الكتابيّة؟ هذا التراث لا يزال متمثّلاً حيًّا عندنا بمركز مقدّس باسم «النبيّ صدّيق» في جنوب لبنان والآخر في الجليل قرب بلدة «سخنين». والآفاق الإنسانيّة للنصوص الأثريّة تشجّعنا على هذا التوسيع.

يردّد المؤلّف تحذيره من التزام غير نظرته للمواضيع التي يعالجها، كما في ص ٢٢ و٤٧ و٥٢ و٨١، مع أنّ نهجه الهادئ في معالجة المواضيع لا ينسجم مع هذه النصائح القمعيّة.

وبدلاً من التحذير من خلع دلائل سياسيّة على كتب العهد القديم الخمسة بوجه خاصّ، كنت أتمنّى لو أنّه وضعها في بيئتها التاريخيّة أو القريبة منها في الزمن والمكان، مثل قوانين أورنامو، ولبت عشتار، وأشنونا، وحمورابي وغيرها. . . كما أنّ بعض ممارسات العهد القديم تشير إلى تأثير تشريعات منطقة نوزي (كركوك) في شمال العراق، وهي سابقة للتشريعات العبريّة، في زمن إبراهيم (نصوص بريتشارد ص ٢١٩ ـ ٢٢٠) فكشف أصولها أو ما يماثلها يُعلي من شأنها ويعزّز شموليّتها.

يذكر المؤلّف في ص ٣٧ أنّ التراث الدينيّ البابليّ السومريّ لا يعرف «رواية الفردوس المفقود»، مع اعترافه بأنّ الحالات الفردوسيّة وردت منفصلة، كما في نبات الحياة والخلود والحيّة في أسطورة غلغامش. وهنا الفته، بكلّ احترام، إلى شكّ «أدابا» بنيّة الإله المماثل لشكّ آدم الذي أخرجه من الفردوس، كما هناك قصّة «إنكي ونهرساغ» حيث تخيّل كاتبها أرض «دلمون» (البحرَين) طاهرة نقيّة، بدون مرض أو موت. وقد نشرت بعدّة طبعات وقارنها ناشروها بما ورد في الفصلَين الثاني والثالث من التكوين وهي عامّة اليوم، في نصوص بريتشارد (ص ٣٨). ومن الذين عالجوا هذا الموضوع العالم الأثريّ صموئيل نوح كريمر في فصل بعنوان «العصر الذهبيّ للإنسان» في كتابه «التاريخ يبدأ في سومر». ويمكن الرجوع إلى نصوصه.

يكرّر مرارًا ذكر الأساطير الأفريقيّة مع السومريّة والكتابيّة ولا أدري ما هو الجامع المشترك بين هذه وتلك. فالأفريقيّة أُخذت شفاهًا في زمن قريب منّا، في حين كانت السومريّة منسيّة، وتعود إلى حضارة كانت منسيّة أيضًا، منذ آلاف السنين، وقد وصلتنا نصوصها متطوّرة خلال ما يزيد على ثلاثة آلاف عام من النسخ والتهذيب.

لقد كان ثاقب النظرة عندما رأى «أنّ هذه الفروع التراثيّة تتفرّع عن تاريخ تراثيّ مشترك كان قد سبق الثقافات الشرقيّة الراقية وبلورتها (سومر

وبابل ومصر) (ص ٣٧)، إذ هذا هو في الواقع ما نعمل لجمع خيوطه اليوم بعد كشوفات مدينة «ايبلا» في الأرض السوريّة. كما كان منصفًا عند قوله «إنّ بذور الكلمة» زرعت، وبغزارة، في تراث الشرق القديم، فلا غرو من أن نكتشف آثارها في التراث الكتابيّ» (ص ٤٠).

وكذلك عندما رأى أنّ تحوّل الإله الخالق إلى «إله السماء»... تعرّف إليه أصحاب التراث الكهنوتيّ إبان الجلاء البابليّ» (ص ٤٧).

وكان مبدعًا في النقد الأدبيّ الجماليّ عندما رأى أنّ عبارة «قال الله» حين تكرارها إنّما تشير إلى رتبة طقسيّة (ص ٤٧ و.ة)، أي أنّها كانت للقراءة بصوت عالٍ في مناسبات دينيّة. ولكنّه عند الإشارة إلى اقتباس «السبت» يذكر أنّ ذلك «عنصر مميّز من ممارسات وثنيّة!». وهنا لا أرانا منصفين إذا داومنا على استخدام كلمة «وثنيّة» لكلّ ما هو سابق لحضارتنا. كما يستخدم كلمة «تنزيه» عن الأسطورة مرارًا، وفي هذه اللفظة تحامل، إلى حدّ ما، مع أنّه يستخدم غيرها أحيانًا للتعبير عن الرأي ذاته.

ولاحترامي الكبير لتضلّع المؤلّف من اللغة العربيّة، ألفته إلى أن اسم «أبسو» الوارد في ملحمة الخلق البابليّة لا يزال يطلق على مجمع الماء «حبس»، و«تمامة» هي «طامة» العربيّة (ص ٥٧). كما في التسمية «مردوك» ليس اسم إله، بل صفة «مار دوكو»، أي سيّد بيت الآلهة. وأسماؤه الخمسون هي أسماء الله الحسنى، أي وظائف له ينظم بواسطتها الكون وهو في جوهره «إل» المجرّد.

قارب موضوعًا في منتهى الحساسيّة عند مقارنته بين ملحمة الخلق البابليّة وطقوسها السنويّة وقصّة الخلق الكتابيّة (ص ٥٨). وقد فاته أنّ في العيد الكبير، عيد الفصح، لا تزال المسيحيّة تحتفل بالموت والقيامة سنويًّا «دوريًّا». وفي التقاليد الأصيلة لهذا العيد يطهّر المؤمنون أنفسهم بالصيام وقهر الذات، ويعيدون النظر في حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة. حتّى إنّنا في صغرنا كنّا نعتبره عيدًا للمصالحة بين المتعادين. وكانت العقيدة البابليّة تنصّ على أنّ الإله يجدّد «طوابع السمات»، أي ألواح الأقدار للإنسان كلّ سنة في الأوّل من نيسان، حيث يكون هذا اليوم يوم فوضى بدون مبادئ وأنظمة، وكلّ شيء فيه مباح.

وهو للتذكير بقيمة النظام، ولا أرى أنّ في هذه النظرة التجديديّة الدوريّة قعودًا بالكون والإنسان كما يرى (ص ٥٩).

وفي قصّة الخلق البابليّة، كما يعالجها في (ص ٦١)، لا يختلف الإنسان كثيرًا عن الإله، إذ هو ليس خادمًا أو عبدًا للآلهة بدون سبب، بل هو جبل من دماء إله مذنب متمرِّد وشقاؤه هو للتكفير عن خطيئة أحد الآلهة. ولا أظنّه سها عن هذه الفكرة الواردة في النصّ رقم (٧) لديه. وقد رأى أنّ ملحمة الخلق البابليّة تنظر إلى العمل الإنسانيّ نظرة ازدراء كأنّه نشاط الرقيق... أي على نقيض الفكرة الكتابيّة (ص ٧٧). وذلك لأنّ النصّ البابليّ يفرض على الإنسان خدمة الآلهة. وهو كما رأينا كان لتفسير شقاء الإنسان، تمامًا كما كانت خطيئة آدم تفسيرًا لذلك الشقاء. ونصّ الملحمة ذاتها يتابع فيذكر أنّ مردوك قسم الأنوناكي (الآلهة) في الأسفل والأعلى، وعيّنهم لتنفيذ أوامر «آنو» والسهر عليها في السماء والأرض. وقد بنوا مدينة بابل وأقاموا لهم معابد فيها مع برج عال بعلوّ «أبسو»، أي الغيم (حبس المياه).

يقول في رواية خلق إنكيدو المتوحّش في ملحمة غلغامش وخضوعه للمرأة «أنّ الرواية السومريّة لا تعدو أن تكون ملحمة، في حين أنّ الرواية اليهوديّة هي تأمّل قصصيّ في مصير الإنسان (ص ٨٣). ومَن يقرأ بتأمّل هذه القصّة يجد حكم المؤلّف جائرًا، إذ هذه الواقعة تمثّل ذهنيّة الحضارة تمثيلاً فذًّا لا يمكن إهماله. فقد شكا قادة مدينة أوروك للإله من تجبّر غلغامش واستبداده واغتصابه لبناتهم وأبنائهم، فأمر الإله بخلق منافس له يوازنه. وكان هذا المنافس إنكيدو المتوحّش. وفي هذه العمليّة حكمة قد لا يتجاوزها مخطّطو شؤون العالم في كلّ العصور. ثمّ إنّ عمليّة ترويض إنكيدو المتوحّش بواسطة المرأة ترينا الدور الحضاريّ للمرأة، وكيف أنّها بالحبّ تسيطر على إنسان يعصى على القوّة والعنف. وهكذا نجد الواقعة أكثر من مقطع ملحميّ عابر، بل هي قصّة حكمة أخلاقيّة توجيهيّة، أي فلسفة عمليّة تطبيقيّة.

ويصل المؤلّف إلى فكرة القيامة في العهد الجديد فيستعرض الآراء الرافضة لهذه الفكرة ويفنّدها (ص ٨٨) وقد أحسن حين ربط فكرة القيامة بمقولة الخلاص، إذ إنّ المسيحيّة غدت نهجًا حضاريًّا هو خلاصة خبرة إنسانيّة

عامّة، وليست وقائع تاريخيّة وحسب. وهي لم تستمدّ فكرة الخلاص من العهد القديم وحده، بل إنّ نظرة إلى تسمية الملوك الهلنستيّين وألقابهم قبل العهد المسيحيّ ترينا إلحاح هذه الفكرة على الذهن البشريّ. بل هي توجّه الغاية النهائيّة لكلّ دين، بل ولكلّ عقيدة أو حزب سياسيّ.

ونلاحظ أنّ المؤلّف يحصر فعل الخلاص بكلمة «يشع» العبريّة (ص ٩١) وهي ليست كافية لمعنى الخلاص في المسيحيّة، إذ هي تعني «وسع» العربيّة، في حين تتضمّن الفكرة المسيحيّة مدلول «الفداء»، والكلمة العبريّة لهذا المعنى هي «جأل» وقد استخدمها أشعيا (٤١: ١٤ و٤٣: ١٤ و٤٤: ٦، ٢٤) والمزمور (١٣: ٨) وهي أصلح هنا لما قصده الرسول بولس في تعريف المؤمن بالمسيح (٢ كورنتوس ٥: ١٧ ـ ١٩). ولفظها العربيّ في «جعالة».

أمّا فكرة الخلاص كما وردت في النصوص الملحميّة والتشريعيّة القديمة فهي في حلول النظام محلّ الفوضى. وكلّ مشرّع أو مصلح كان يمثّل دور الوسيط الإلهيّ للخلاص. ونقرأ هذا الدور في مقدّمات الشرائع التي وصلتنا نصوصها وجميعهم كانوا يعتبرون أنفسهم منتدبين من الإله.

ويمكننا الرجوع إلى نصوص «ماري» و«إيبلا» بخصوص وظيفة النبوّة قبل العهد الكتابيّ. وهي من أروع المعطيات الإنسانيّة لدى الساميّين القدماء لأنّها تعطي حرّيّة واسعة مطلقة للموهبة والإلهام لدى بعض الناس.

أمّا بخصوص تجزئة الإنسان إلى روح وجسد فلا يبدو أنّ مصدرها الاغريق كما يذكر المؤلّف (ص ٩٩)، إذ إنّ هذه الفكرة وردت في نصّ آراميّ على تمثال «بانامو» في آثار «شمأل» السوريّة. والنصّ هو: «لتذكر روح بانامو كي تأكل مع هدد». وهو يعود إلى القرن الثامن ق.م. (نصوص سامية شماليّة ـ ج ١ ـ كوك رق ٦١).

عند بحث المؤلّف في فكرة الموت والقيامة وأساطيرها الشرقيّة (ص١٠٩). يورد اسمَين هما: هورس وصيط في التراث الفرعونيّ. والاسمان هما حورس وسيت وهما في الأصل «حر» اسم الصقر بالعربيّة، رمز هذا الإله، و«شيت»، وهو إله، له أكثر من مقام وبلدة باسمه في لبنان. أمّا الفكرة ذاتها فهي الأمنية التي عبّر عنها الساميّون القدماء بأروع طريقة في الصيام وقهر الذات ثمّ القيامة

وتجديد الحياة بعد الموت الرمزيّ. وكان استنتاجه ممتازًا حين لخّص الميل الإنسانيّ لهذا الطقس الأمنية بأنّه «الحاجة الميتافيزيقيّة» (ص ١١٤).

يرى في فصل الرموز الأسطوريّة «إن عراك «يهوه» مع التنين هو من المواضيع التي تشير إلى تأثير الأساطير الكنعانيّة في العهد القديم». وفي العرف التراثيّ أنّ إله هذا المزمور هو «إيل» وليس يهوه: ولا أدري ما هي الحكمة من التغيير وبخاصّة أنّه يتحدّث عن التأثير الكنعانيّ، وفي المزامير بوجه خاصّ (ص ١٢٠). وكذلك لنقل عن الإله في «أشعيا ٥١» ولكن يبدو أنّه يميل إلى نقل التراث الإيلوهيّ التوحيديّ إلى التراث اليهوي، كما في (ص ١٢٢). وهنا أسأل عن الحكمة من ذلك، إذ العمليّة، من وجهة إنسانيّة عامّة، تبدو كعمليّة نقل من العامّ إلى الخاصّ بدلاً من النقل من الخاصّ إلى العامّ الشامل والمألوف لدى الجميع، وبخاصّة أنّ الفرصة بين العمليّتين متساوية، على الأقلّ، إن لم تكن راجحة في الاتّجاه الأخير خلال النصوص الكتابيّة، وبعد الكشوف الأثريّة لعموميّة الإله «إل».

هذه ملاحظاتي كقارئ في العربيّة لهذا الكتاب. فليعذرني المؤلّف إذا شعر بحشريّتي في مواضيع هي من اختصاصه. وليست غايتي سوى إبراز الحاجة إلى التوسّع بالدراسات الحضاريّة التي تجمع ولا تزيد الفرقة. ولا يسعني، أخيرًا، إلاّ التنويه بسلامة اللغة ومناعتها والجرأة الأدبيّة في استعمال كلمات غير منتشرة الاستعمال مثل: أوّن، يكنو، الحماس، جليّان، الخصبة، الأخيريّة وأمثالها.

وختامًا له تحيّتي وحسن تقديري.

صدر عن دار المشرق

في سلسلة دراسات في الكتاب المقدس

١ . أضواء على أناجيل الطفولة
٢ . مَن أنت أيّها الإنسان؟
٣ . المعجزات في الإنجيل
٤ . المسيح قام!
٥ . رسالة التطويبات
٦ . رؤيا القديس يوحنّا
٧ . قراءات في إنجيل يوحنّا
٨ . أعمال الرسُل
٩ . تعرّف إلى الكتاب المقدّس
١٠ . الموت والحياة في الكتاب المقدّس
١١ . دراسة في الرسالة إلى العبرانيّين
١٢ . دراسة في الإنجيل كما رواه متّى
١٣ . التراث الإنسانيّ في التراث الكتابيّ
١٤ . دليل إلى قراءة الإنجيل كما رواه مرقس
١٥ . دراسة في الإنجيل كما رواه لوقا
١٦ . أيّوب، الكتاب ورسالته
١٧ . مدخل إلى رسائل القدّيس بولس
١٨ . تكوين الأناجيل
١٩ . أشعيا (١ - ٣٩)
٢٠ . خلق الإنسان والعالم
في نصوص من الشرق الأدنى القديم
٢١ . من الأناجيل إلى الإنجيل
٢٢ . أنبياء العهد القديم

S. KURI, s.j.

Monumenta Proximi-Orientis I. Palestine-Liban-Syrie- Mésopotamie (1523-1583).

فلسطين ـ لبنان ـ سورية ـ بين النهرين (١٥٢٣ ـ ١٥٨٣)

تحقيق الأب سامي خوري اليسوعيّ

صادر عن معهد التاريخ للرهبانيّة اليسوعيّة، رُوما، ١٩٨٩

من البديهيّ القول إن لا كتابة للتاريخ دون العودة إلى الأصول، ومن المعروف أيضًا إن لا إفادة من تلك الأصول والمستندات والوثائق التاريخيّة في حال إبقائها دفينة في الخزائن أو محفوظة بعيدة عن متناول المفكّرين والباحثين. فالتاريخ المكتوب يبقى مبتورًا أو ناقصًا لجهة تحديد خفايا الوقائع والمنازعات في حال عَدم إصدار هذه الأصول. لذلك قامت منذ بداية هذا القرن عدّة محاولات من أجل جمع هذه الأصول ونشرها، أبرزُها وأهمّها تلك التي قام بها الأخوان فيليب وفريد الخازن عام ١٩١٠ تحت عنوان «المحرَّرات السياسيّة والمفاوضات الدوليّة عن سوريا ولبنان»، ومن ثمّ المؤرّخ الدكتور عادل إسماعيل تحت عنوان «مستندات دبلوماسيّة وقنصليّة»، ظهر منها حتّى الآنْ ٣٥ مجلّدًا يختصّ بالأرشيف الفرنسيّ المتعلّق بلبنان، بالإضافة إلى الوثائق والمستندات التي تمّ نشرها في الصحف والمجلاّت، وبعض المؤلّفات الأخرى.

ولكن مع التأكيد على الطابع الإيجابيّ لهذا الجهد من أجل مساعدة المفكّرين والباحثين، فمن المعروف أيضًا أنّنا ما زلنا في بداية الطريق في هذا المضمار ويقتضي بذل جهود ضخمة لإصدار الأرشيف التاريخيّ اللبنانيّ ـ خاصّة عندما نقرأ بقلم الأب بولس صفير، حافظ المكتبة البطريركيّة المارونيّة في بكركي «أنّ جميع الوثائق والمستندات القديمة المحفوظة في الأرشيف البطريركيّ

في بكركي . . . يقارب المليون وثيقة»[1].

وإذا ما تصوّرنا الجهد الذي يُفترض القيام به من أجل تذليل العقبات لنشر الوثائق القديمة من قراءة وتحليل وتعليق وشرح، يتأكد لنا العمل الذي قام به الأب سامي خوري في إصدار الجزء الأوّل من مؤلّفه الخاصّ بأرشيف الرهبانيّة اليسوعيّة فيما يعود للشرق الأدنى (فلسطين، لبنان، سوريا وما بين النهرين) خلال الفترة الممتدّة بين ١٥٢٣ و١٥٨٣.

يحتوي هذا المجلّد البالغ ٦٦٢ صفحة مقدّمةً عامّة مع لائحة بالمراجع في ١٣٨ صفحة ـ بالإضافة إلى ١٦٦ وثيقة وفهارس في ٤٨٣ صفحة. والقسم الأكبر من هذه الوثائق منشورة بلغتها الإيطاليّة الأصليّة وقد قام الأب سامي خوري بوصف سريع لكلّ رسالة وبتقديم لمحة موجزة لكلّ فقرة في مستهلّ كلّ رسالة مع التعليق والشرح اللازم لتوضيح ظروف توجيه هذه الرسائل. فمن الطبيعيّ أن يكون هذا الأمر قد استنفذ جهدًا كبيرًا خاصّة وأنّ هذه المرحلة المشمولة بالرسائل هي من أدقّ المراحل التي مرّت بها الطائفة المارونيّة وبعض الطوائف الأخرى في المشرق العربيّ.

ومن أهمّ مميّزات هذه الرسائل إبراز وضعيّة الطائفة المارونيّة في خضم تلك المرحلة التجديديّة المهمّة، أنّ في موضوع الطقوس أو التنظيم الكنسيّ أو التربية. فالوثائق المنشورة تثبت الاستمراريّة المنهجيّة لعمل البطاركة من أجل تنظيم الطائفة المارونيّة وفقًا لتوجيهات الكرسيّ الرسوليّ وتقرير مفاهيم التربية في المجتمع المارونيّ. فهذا المؤلّف يبيّن، للمرّة الأولى واستنادًا إلى تتابع منهجيّ للوثائق، تطوّر الحياة الفكريّة والدينيّة واليوميّة في مجتمع شرق أوسطيّ، بحيث إنّ دقّة عمل الأب سامي خوري في إصدار هذه الوثائق قد أفسح في المجال، للباحثين والمفكّرين، لمتابعة تطوّر هذا الحوار بين الطائفة المارونيّة القاطنة في جبال شمال لبنان والكرسي الرسوليّ والرهبانيّة اليسوعيّة الممثّلة بالآباء إليانو وراجيو وبرونو.

---

(١) الأب بولس صفير: أرشيف البطريركيّة المارونيّة ـ مجلّة «دراسات»، العددان ١٣ ـ ١٤، ١٩٨٤، صفحة ٢١ وصاعدًا.

إنّ المرحلة التي «تغطّيها» ما نشره الأب سامي خوري من وثائق كانت غامضة نسبيًّا حتّى اليوم، وقد يلقي هذا المجلّد الأوّل أضواء جديدة على تلك الحقبة التي طالما تكلّم عنها العديدون دون الاطّلاع على مختلف خفايا الأمور والأوضاع. واللافت إلى الانتباه هي المشاقّ التي كان يتكبّدها هؤلاء الأشخاص المتنقّلين بين الأمصار حيث كان عليهم مراعاة الظروف العائدة إلى جور الحكّام ومخاطر السفر والبحار وصعوبة التنقّل والأمراض، دون أن تقوم هذه الصعوبات عقبة دون حيويّة العمل الذي قام به الآباء المرسلون.

ويتبيّن من مراجعة الوثائق المنشورة الاهتمام البالغ والعاطفي لهؤلاء المرسلين بقضايا الطوائف المسيحيّة، الدينيّة منها والحياتيّة، مع عرض للمشاكل المطروحة وتجاوب السلطات الزمنيّة والدينيّة مع الخطوات التجديديّة في المجتمع المارونيّ.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى الجدال الحاصل بين المؤرّخين في شأن بعثة الأب إليانو إلى لبنان - إذ يعتبر البعض إنّ هذا الأب قام بحرق قسم من التراث الدينيّ والتاريخيّ المارونيّ فحرم الأجيال التالية من تلك المراجع الهامّة. إنّ هذا الجدال يتجاوز حدود تعليقنا، ولكن لا شكّ في أنّ مؤلّف الأب سامي خوري يلقي أضواء جديدة في موضوع بعض المؤلّفات التي درسها إليانو واعتبرها مخالفة لتعاليم الدين الكاثوليكيّ، فيستخلص، بشهادة البطريرك الدويهيّ والرسائل المتبادلة المنشورة، أنّ هذه المؤلّفات التي درسها إليانو والبالغ عددها ٢٢ مؤلّفًا والتي كانت بحوزة الموارنة، لا تعني أنّ هؤلاء الآخرين كانوا يعملون بها. وقد أورد البطريرك الدويهيّ الذي اطّلع عن كثب على دفتر الأب إليانو، الذي كان يسجّل فيه أفكاره، أنّ هذا الأب «لو يعتمد على حقّانيّة هذه التهيات، فما همل عن انتشارها ولا عن إيضاح سفره لجبل لبنان وتعبه مع طائفة الموارنة لينقذهم من هذه الرزايا ويقدّمهم إلى طاعة الكنيسة. فيتحقّق على رأي كلّ ذي حكمته أنّ جوان باطستا ما كتب هذا الدفتر إلاّ ليستعطف خاطر البابا غريغوريوس حتّى يقيم لهم مدرسة تتأدّب بها أولادهم[1]...

(١) الأب سامي خوري: المرجع المذكور صفحة ٣٨٧

يحمل هذا المؤلّف في طيّاته تساؤلات أكثر ممّا هو يعبّر عن أجوبة. وهذا هو القدر المفروض عند إصدار الوثائق والمستندات الأوليّة لدراسة مادّة التاريخ التي تشكّل فرضيّة علميّة تتميّز بالدقّة والأمانة. وهذه هي الوسيلة التي اعتمدها الأب سامي خوري في مؤلّفاته وأبحاثه التي طالما رغب، من خلالها، تقديم المادّة الأوليّة للأبحاث التاريخيّة والدينيّة لكي يستفيد بحّاثة اليوم والغد من حقائق الماضي لتعزيز رؤيتهم ومنهجيّتهم التاريخيّة.

هيام ملاّط

خلق الإنسان والعالم في نصوص من الشرق الأدنى القديم

تأليف مجموعة من الباحثين

نقله إلى العربيّة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

سلسلة: «دراسات في الكتاب المقدّس» رقم ٣٠، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ٨٤ صفحة

في هذا الكتاب نصوص مختارة من تراث الشرق الأدنى القديم (بلاد ما بين النهرين ومصر وأوغاريت) تتناول موضوع خلق الإنسان والعالم. والهدف من نشر هذه النصوص هو المساهمة في فهم الفصول الأولى من الكتاب المقدّس (سفر التكوين) والمقارنة بالتالي بين نصوص الكتاب المقدّس والنصوص السابقة من تراثات الشرق الأدنى القديم.

فقبل أن يصيغ الشعب العبرانيّ، في ضوء إيمانه الخاصّ، تصوّره للبدايات، اجتهدت ثقافات أخرى في الإجابة عن أسئلة مهمّة طرحها الإنسان منذ القديم من خلال الإطار الأدبيّ للأسطورة أو الرواية: مَن هم البشر؟ ما هي علاقتهم بالآلهة؟ كيف نفهم واقع العمل، والثنائيّ الزوجيّ، والتوالد والعبادة؟ ما هو نظام العالم؟ مَن يشرف على القوى الكامنة في هذا العالم ولِمَن تخضع؟ كيف نفهم الكوارث التي تحلّ بالبشريّة، كالجفاف والمجاعة والأمراض والفياضانات؟ فقبل الكتاب المقدّس، هناك سعي دينيّ قديم حاول الإجابة عن هذه الأسئلة.

والرغبة في فهم الذات، من خلال العودة إلى الأصل، ليست نوعًا من الصبيانيّات: فالقضيّة تتعلّق بمعنى الوجود الإنسانيّ وبعلاقته بالألوهة والرجاء. والعودة إلى الأصول تتمّ في ثلاث محطّات:

- المحطّة الأولى وهي الأهمّ (نظرًا إلى تأثيرها في النصوص الكتابيّة)، هي نصوص بلاد ما بين النهرين، وقد نشر منها في هذا الكتاب اثنا عشر نصًّا تتناول موضوع الخلق وأصل الكون وتكوين العالم وتكوين الإنسان.

- المحطّة الثانية هي نصوص خلق العالم في التراث الدينيّ المصريّ، وقد نشر منها في هذا الكتاب ستّة نصوص.

- والمحطّة الثالثة هي نصوص متعلّقة بولادة العالم والآلهة في نصوص أوغاريت.

من أنت أيّها الكاهن؟

تأليف الخوري يوحنّا الحلو

سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ٩٥ صفحة

كتاب الخوري يوحنّا الحلو في هويّة الكاهن وأحواله اليوم، يستند إلى اختبار شخصيّ عميق لماهيّة الكاهن ودوره وعمله في الكنيسة والمجتمع. كما أنّه يقوم على قاعدة فكريّة لاهوتيّة روحيّة واسعة لها أصولها في الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة وتعليم المجامع والكنيسة. وهذا كلّه خطّه الكاتب بقلم تعبيريّ، يصوغ الفكرة تلو الفكرة بالمنطق السليم، فتصل إلى القارئ جملة تلو الجملة سهلة واضحة قريبة من القلب والعقل معًا.

ويقوم كتاب الخوري يوحنّا الحلو على معادلة جوهريّة: لا بدّ أن يتأصّل الكهنوت في نداء الله واختياره، وهذا يلتقي مع رغبة أكيدة، عند طالب الكهنوت، في خدمة الكنيسة ومحبّة الله والآخرين. يشدّد الكاتب في الصفحات الأولى على أنّ الدعوة الكهنوتيّة هي اختيار إلهيّ حرّ، وفي الوقت عينه، هي جواب إنسانيّ حرّ على تلك الدعوة، وكلّ تدخّل بشريّ على هذا الصعيد يعرقل المسيرة ويشوّه غايتها. وإذا نشأت الدعوة في العائلة والمدرسة والرعيّة، فلا بدّ أن تظهر هذه الدعوة في علامات مرئيّة، هي محبّة الله والإصغاء إليه وإلى كلمته وكلمة الكنيسة، وهي أيضًا الصلاة والأمانة. أمّا وظيفة الكاهن (أو نشاطه السليم) فلا بدّ أن يتجسّد في الوعظ والإرشاد والتعليم والإصغاء إلى المؤمنين في منبر التوبة (وهو مدرسة روحيّة بذاتها)، وكذلك في أعمال المحبّة، التي هي مشاركة في عمل الفداء والخلاص. ولا بدّ أيضًا لمن يريد المحبّة عنوانًا لحياته وممارسة لها أن يحيا فقيرًا مثل المعلّم، ومتبتّلاً إذ يوزّع عاطفته على الجميع، وصبورًا قنوعًا.

وعندما يتحدّث الكاتب عن معاثر الكهنوت فهو ينطلق من الواقع اللبنانيّ الكنسيّ، حيث يتعرّض الكاهن لشتّى الاختبارات والتجارب، فمن المهمّ أن يعي الإنسان هذه المشاكل وأن يطرحها بجرأة، وهي حبّ المال، والتحرّق إلى المناصب الكنسيّة، والتسلّط، والعلمنة المرتهنة، والفشل، والعزلة، والمنافسة على المكاسب، والخمول على أنواعه. إنّها صفحات تدعو الكاهن إلى وقفة مع الذات، يتأمّل فيها أين أصبح مع دعوته وكيف عليه أن يعيشها في حياة الإصغاء إلى كلمة الله، يؤمن بهذه الكلمة ويؤمن ممّن قالها، أي يؤمن بشخص يسوع المسيح الذي اختاره خادمًا له.

إنّ الكاهن في الحياة الاجتماعيّة والكنسيّة هو في صميم تناقض بين مؤيّد له ومعارض لدوره. كتاب الخوري يوحنّا الحلو لا يقودنا إلى المثاليّات والأفكار المجرّدة، بل هو يقودنا إلى الكاهن، في واقعه اليوم: الكاهن ليس نوعًا من «الزقة» في الكنيسة، بل هو من المسيح وفي

المسيح ولا بدّ له أن يحيا في نضال مستمرّ ليشهد للمسيح وكنيسته في عالم المتغيّرات والصعوبات وليحقّق رسالة الخلاص التي عهد بها إليه.

الرهبانيّة اليسوعيّة: القوانين التأسيسيّة

وضعها القدّيس إغناطيوس دي لويولا

صدر عن «دار المشرق» (كانون الأوّل ١٩٩٠، في ٣١٢ ص) كتاب «القوانين التأسيسيّة»، وضعها القدّيس إغناطيوس دي لويولا، وذلك لمناسبة مرور ٤٥٠ سنة على إنشاء الرهبانيّة اليسوعيّة عام ١٥٥٠، و٥٠٠ سنة على ولادة إغناطيوس دي لويولا عام ١٤٩١. والواقع أنّ الكثير يقال عن اليسوعيّين، منه الصحيح ومنه الخطأ، منه للتقريظ ومنه للذمّ، فهذا الكتاب، «القوانين التأسيسيّة»، يرسم صورة أولى وأساسيّة للرهبانيّة اليسوعيّة، «ما تشكّله ضمن الكنيسة وما تحقّقه من أجل الكنيسة والإنسان في مختلف البلدان. وهذه القوانين هي دستور لأوّل رهبانيّة رسوليّة عرفتها المسيحيّة»، تُشرِّع في موضوع الرسالة والإرسال وعلاقة ذلك بالبابا، وفي موضوع الإدارة ورأس الرهبانيّة، الذي هو رئيسها العامّ المنتخب رئيسًا حتّى وفاته أو استقالته. وعلى مثال القوانين التأسيسيّة الأخرى، فهي تضع القواعد لقبول المبتدئين، إلاّ أنّها تتوقّف طويلاً حول التنشئة الرهبانيّة كالمحافظة على الذين في الابتداء وتقدّمهم وكذلك إدارة المعاهد والمدارس والجامعات. وهناك أيضًا تلك الفصول الشهيرة التي كتبها القدّيس إغناطيوس في ما يختصّ بالحياة الرهبانيّة الشخصيّة.

فالقوانين الرهبانيّة هذه هي بناء متكامل، له طابعه القانونيّ الواضح، إلاّ أنّه يتميّز، فيما يتميّز به، بأنّه يستند إلى روحانيّة خاصّة ضمن الكنيسة، هي روحانيّة الصلاة والتأمّل والمشاهدة من ضمن العمل الرسوليّ نفسه، وروحانيّة التمييز فيما يجب القيام به من أجل خلاص النفوس والخير الأشمل والأعظم، لمجد الله الأعظم.

والترجمة العربيّة هذه هي عن الفرنسيّة وقد قام بها صاحب الترجمات العديدة الأب صبحي حموي اليسوعيّ، وهذه الترجمة قوبلت كلمة كلمة بالأصل الإسبانيّ كما وضعه القدّيس إغناطيوس، قام بذلك الأب سامي خوري اليسوعيّ، كما استعين بالترجمة اللاتينيّة، وهي النصّ الكنسيّ الرسميّ، لتوضيح ما فيه شيء من الغموض.

ويقول الأب بولس سركيس، رئيس إقليم الشرق الأدنى للرهبانيّة اليسوعيّة في تقديمه للكتاب: «في العالم العربيّ فروع لجمعيّات رهبانيّة كثيرة تستوحي روحانيّتها ونمط حياتها ممّا وضعه القدّيس إغناطيوس، كما أنّ هناك بعض العلمانيّين، من مؤرّخين ورجال قانون وفلاسفة تأثّروا هم أيضًا بهذه الروحانيّة، فلا نشكّ أنّهم جميعًا يحرصون على التعمّق فيها».

رياضات القدّيس إغناطيوس. بنيتها وجوهرها وديناميّتها

تأليف الأب أولفر برج أوليفيه اليسوعيّ

نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ

سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ١٥٢ صفحة

من المعروف أنّ كتاب «الرياضات الروحيّة» للقدّيس إغناطيوس دي لويولا، مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة (١٤٩١ ـ ١٥٥٦ م)، ليس كتابًا للقراءة، بل هو مدخل إلى عيش اختبار روحيّ، قوامه البحث عن إرادة الله في كلّ شيء والسعي إلى اختيار الأفضل لما فيه خير الإنسان ومجد الخالق. وفي هذا الكتيّب، أُلّفت، باللغات الأجنبيّة، عشرات المؤلّفات، نظرًا إلى موقعه الفريد في الحياة الرهبانيّة والكنسيّة. وللمرّة الأولى، بين أيدينا اليوم نصّ ألّفه الأب أولفر برج أوليفيه، وهو من الرهبان اليسوعيّين في مصر، يتناول بنية رياضات القدّيس إغناطيوس وجوهرها وديناميّتها.

ويقول مؤلّف الكتاب في المقدّمة:

وإنّ الدراسة التي نقوم بها في هذا الكتاب تتبع، على وجه التقريب، تصميم رياضات القدّيس إغناطيوس الروحيّة. فبعد عرض للطريقة المتبعة، نتكلّم، في الفصل الأوّل، على الاستعدادات الباطنيّة الأساسيّة التي لا بدّ منها للشروع في الرياضات الروحيّة. ثمّ نتناول ما يشير إليه عنوان هذا الكتاب أو بالأحرى عنوانه الفرعيّ، أي جوهر الرياضات الروحيّة وبنيتها. في هذا الفصل الثاني، نبحث فيها جملة، ثمّ نعود إليها بالتفصيل، على نحو ما يتجلّيان في ديناميّة الرياضات الروحيّة. ثمّ الفصل الثالث، فنتطرّق فيه إلى المبدأ والأساس، وهو نصّ يلخّص لنا، منذ المطلع، سياق الرياضات كلّه، ويشكّل نقطة انطلاق بنية الرياضات اللولبيّة، فنعود إليه مرارًا، وكلّ مرّة ننزل فيه إلى مستوى أعمق من المستوى السابق.

وفي الفصل الرابع، ندخل في الأسبوع الأوّل من الرياضات. فبعد أن نكون قد بحثنا في الاستعدادات الباطنيّة للعمل بمشيئة الله، وهي استعدادات لا بدّ منها للشروع في الرياضات، نصل إلى مرحلة التوبة، أي الانتقال من الخطيئة إلى المصالحة. وفي نهاية هذا الأسبوع الأوّل، ندرس، في الفصل الخامس، تمرينًا يقع بين الأسبوع الأوّل والأسبوع الثاني، عنوانه «دعوة الملك»، وهو يستعيد موضوع «المبدأ والأساس»، ولكن على مستوى أعمق وبشكل أمثل.

وفي الفصل الذي يتناول الأسبوع الأوّل، نتكلّم على الصلاة التي يسمّيها إغناطيوس

«التأمّل». وفي الفصل السادس، نتناول موضوع «المشاهدة». ذلك بأنّ إغناطيوس يدعونا، في بحر الأسبوع الثاني، إلى مشاهدة أسرار المسيح. فبعد أن نكون قد لبّينا دعوة الملك، ندعى إلى مشاهدة أسرار حياته، لتتضاعف معرفتنا له دومًا ونزداد اقتداء به. وفي الفصل التالي، أي الفصل السابع، نبحث في صلاة وصفت أحيانًا بأنّها أسهل من الصلوات الأخرى وأخفّ منها. وعند كلامنا على «تطبيق الحواس»، نحاول أن نثبت أنّه بالأحرى صلاة أقرب إلى الصلاة التصوّفيّة. وهذا الاتّحاد بالله، الذي يزداد توثّقًا، يطهرنا ويعدنا للانتخاب الذي هو في صميم الرياضات. والفصل الثامن مكرّس لهذا الانتخاب ولمجمل التمارين التي تؤهب مباشرة لاجراء الانتخاب. والأسبوع الثالث والأسبوع الرابع هما تثبيت للانتخاب، ويبدو أنّهما، كما سنرى في الفصل التاسع، مكان اختبار روحيّ موحّد. فما أن نصل إلى آخر الرياضات حتّى نجد أنفسنا مستعدّين لأن نطلب الله ونجده في كلّ شيء. وهذا ما تعرضه علينا مشاهدة «لنيل المحبّة» التي ترد في الفصل الأخير، أيْ الفصل العاشر. إنّها تتويج للرياضات والجسر الذي يربط بين زمن الرياضات والحياة اليوميّة العاديّة التي تليها.

تبدأ الرياضات بالتأهّب الافتتاحيّ للعمل بمشيئة الله، بالمبدأ والأساس، وهو تأهّب مرغوب ومطلوب، ويصبح هنا تأهّبًا معاشًا، ثمرة المحبّة والتعمّق في روائع محبّة الله.

كلّ ذلك يكشف لنا ما أشدّ دينامية رياضات القدّيس إغناطيوس، وكيف يجب علينا أن ننتقل من مرحلة إلى أخرى، منقادين للروح الذي يعمل فينا بنعمته، بتلك النعمة التي نسألها في بدء كلّ تمرين».

يوميّات روحيّة

تأليف الأب هيرونيمس نادال اليسوعيّ

نقله إلى العربيّة الأب سليم دكّاش اليسوعي

سلسلة «التراث الروحيّ»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ٩٢ صفحة

هذه اليوميّات تتضمّن خواطر روحيّة تقوية كتبها الأب هيرونيمس نادال اليسوعيّ (من القرن السادس عشر) وهو من الآباء الأوّلين في الرهبانيّة اليسوعيّة. كُتب عنه أنّه، «من الناحية الروحيّة، هو رجل امتلكته نعمة الله، ومن ناحية التواضع والطاعة التامّة، لا في التنفيذ فقط، بل في تسليم الإرادة والرأي أيضًا، هو من أولئك الذين أظهروا أنّهم أبناء الرهبانيّة الحقيقيّين». والأب نادال عرف مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة، القدّيس إغناطيوس، معرفة جيّدة. وكان له به العلاقة المستمرّة. ويبدو أنّه فهم تفكيره بعمق وأدرك دقائق دستور

الرهبانيّة اليسوعيّة، حتّى إنّه تفوق في ذلك على غيره، ممّا دفع القدّيس إغناطيوس إلى الطلب منه أن يجوب البلدان ليعلن ذلك الدستور ويشرح بنوده ويعرض لأسسه اللاهوتيّة في الكثير من إرشاداته.

في هذه «اليوميّات الروحيّة» وهي جزء بسيط من مجموعة واسعة، يعبّر نادال عن اختبار روحانيّ صوفيّ عميق متواصل يضعه في عداد كبار الروحانيّين الأوروبيّين أمثال إغناطيوس دي لويولا والقدّيسة تريزيا الكبرى والقدّيس يوحنّا الصليبيّ. وفي هذه اليوميّات تتعدّد بصورة عفويّة الموضوعات الروحانيّة المختلفة كالصلاة على مختلف وجوهها، التمييز الروحيّ ومفاعيله، دور الإفخارستيّا في حياة الراهب والمكرّس، ضرورة ممارسة الرياضات الروحيّة ودورها الفاعل، التأمّل، شفاعة العذراء مريم والقدّيسين. ومن النقاط المهمّة في هذه «اليوميّات»، ما يثيره الأب نادال حول ارتباط الصلاة التأمليّة والمشاهدة بالعمل الرسوليّ، حيث لا انفصال بين الصلاة والعمل بل إنّ الصلاة، في مفهومها الحصريّ، هي إحضار العالم أمام الله، والعمل الرسوليّ هو سعي إلى ملاقاة الله في كلّ شيء حاضرًا فاعلًا.

وروحانيّة هذه اليوميّات مرتبطة إلى حدّ بعيد بروحانيّة القدّيس إغناطيوس دي لويولا حيث إنّها تعطي للإنسان الدور الفاعل في بناء الكنيسة بمعونة النعمة.

مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا

تأليف الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

سلسلة «الحياة الروحيّة»، رقم ٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ١٦٧ صفحة

المعروف عن مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة، إغناطيوس دي لويولا (١٤٩١ - ١٥٥٦)، أنّه صاحب مدرسة روحانيّة ذات خصائص رفيعة، مثّلت الدور الأبرز في حياة الكنيسة الكاثوليكيّة والمسيحيّين عمومًا، وتعدّ اليوم من تراث الكنيسة الروحيّ.

وحيث إنّ هذه الروحانيّة الإغناطيّة، نسبة إلى إغناطيوس دي لويولا، ظهرت في مستهلّ العصر الحديث، عصر «النهضة» الأوروبيّة، فقد عدّها مؤرّخو الروحانيّات روحانيّة «العصور الحديثة». فعصر «النهضة» اتّسم ببروز دور الإنسان الواعي لذاته، المتحرّر من القيود الشكليّة والخارجيّة، الهادف إلى وضع أسس عالم متجدّد يكون امتدادًا لقدرة الإنسان الخلّاقة. والروحانيّة الإغناطيّة تلتزم هذه السمات من خلال تشديدها على مبدأ الاختيار الحرّ الذي يأخذ بعين الاعتبار واقع الإنسان في شموليّته وخصوصيّاته.

والكتاب الذي أصدرته «دار المشرق»، «مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا» للأب اليسوعيّ فاضل سيداروس هو الأوّل، في اللغة العربيّة، يعرض لأهمّ ملامح

هذه الروحانيّة، في غاياتها وأساليبها ووسائلها. وهو يتناول أيضًا موضوع الصلاة، وعلاقتها بالعمل في مفهوم إغناطيوس، وكذلك فحص الضمير كعودة إلى الذات من أجل بناء الحاضر والمستقبل استنادًا إلى خبرات الماضي، وإلى التمييز الروحيّ وهو أداة تتميّز بها الروحانيّة الإغناطيّة تميّزًا أساسيًّا. والتمييز كعامل وسيط يتيح للإنسان أن يبحث عن الله فيكتشفه في كلّ شيء ويقوده إلى أن ينظر في الأشياء فيجد الله فيها. فالتمييز يساعد الإنسان في بحثه عن الله وفي كيفيّة سماع صوته ومعرفة إرادته في واقع الحياة والاتّحاد به من خلال هذا الواقع. وفي ختام الكتاب جدول لمصطلحات الروحانيّة الإغناطيّة في ثلاث لغات (العربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة).

وهذا الكتاب الذي صدر في سنة يحتفل فيها الرهبان اليسوعيّون بذكرى مرور ٥٠٠ سنة على ولادة القدّيس إغناطيوس و٤٥٠ سنة على تأسيس الرهبانيّة هو خير مدخل للتعريف بروحانيّتهم وبالمبادئ التي هي في أساس عملهم الرسوليّ في سبيل الكنيسة.

أحوال النصارى في خلافة بني العبّاس

تأليف الدكتور جان موريس فيه

نقله إلى العربيّة حسني زينه

سلسلة «نصوص ودروس ـ المجموعة التاريخيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ٤٢٣ صفحة

يتناول هذا الكتاب ـ الملّف فصلاً هامًّا من تاريخ المشرق إذ إنّه يعرض لأحوال النصارى المشارقة (النساطرة) والمغاربة (اليعاقبة) من السريان والروم الملكيّين في دولة بني العبّاس، وعلى الأخصّ في مدينة بغداد (١٣٢ هـ / ٧٤٩م إلى ٦٥٦ هـ / ١٢٥٦ م). إنّه ملفّ تاريخ النصارى في وجهه المأساويّ وكذلك في وجهه المُشرق، ملفّ العلاقات المسيحيّة ـ الإسلاميّة والعلاقات المسيحيّة ـ يُرشِدُ القارئ والباحث معًا إلى دقائق الأمور والأحداث والأماكن، وإلى تطوّر أحوال الكنائس والعائلات المسيحيّة والديارات والقرى النصرانيّة. ومن أهمّ الشخصيّات السياسيّة والعلميّة والثقافيّة والدينيّة كالوزراء والكتّاب والفلاسفة والبطاركة والأساقفة والشمامسة.

اللافت للنظر في كتابة هذا التاريخ هو النهج العلميّ الذي اتّبعه المؤلّف الدكتور جان موريس فيه: إنّه لا يعتمد فقط على الوثائق والمصادر القديمة مقارنًا بينها، بل إنّه يدعو إلى التحرّز الشديد من التعميم عند استعمال لفظتي «المسلمون» و«النصارى» حتّى في داخل حقبة واحدة محدودة كخلافة «بني العبّاس» مثلاً. فالنصارى المشرقيّون ليسوا جماعة واحدة. كما أنّنا إذ نقف أمام الإسلام لا نجد جماعة قُدّت من قطعة واحدة. وكذلك ينبغي التنبّه إلى أنّ التقلّبات التي كان يستفيد منها النصارى أو كانوا ضحاياها، ما كانت إلاّ أصداء هامشيّة

مصدرها التيّارات الكبرى أو الدوّامات التي كانت تعصف بالمجتمعات الإسلاميّة نفسها. هذا كلّه دفع بالمؤرّخ إلى البقاء على أقرب مسافة ممكنة من النصوص لتحديد زمن الحادث وظروفه، خصوصًا وأنّ المؤرّخين القدماء المسلمين لم يؤرّخوا للنصارى إلاّ وقت الاضطرابات والمشاكل، كما أنّ المؤرّخين المسيحيّين اعتادوا الإطناب في ذكر مساوئ المسلمين. ولضبط هذا الواقع التاريخيّ كان لزامًا على المؤرّخ المعاصر أن يعالج قضيّته على فترة زمنيّة طويلة واحدة متجانسة وضمن أمبراطوريّة واسعة.

نظّم الدكتور فيه مادّته، بالنسبة إلى العصر العبّاسيّ، على لوحتَين:

اللوحة الأولى محورها الخليفة وما حدث في خلافته (عدد الخلفاء هو سبعة وثلاثون)، واللوحة الثانية محورها البطريرك وما كانت أحوال كنيسته (عدد البطاركة هو ستّة وثلاثون) في السنوات التي قاد فيها الرعيّة. وأمام الوقائع والأحداث يجتهد المؤرّخ في التأويل، بالرغم من أنّه يعترف أحيانًا بعجزه أمام الصعوبات والغموض الشديد أو التضارب في المعلومات.

ومن المنهج المتّبع، ننتقل إلى بعض نتائج التاريخ بقلم الدكتور فيه: إنّ معالجته للوقائع تظهر أنّ للنصارى لم يتعرّضوا للاضطهاد المباشر، إلاّ نادرًا في خلافة بني العبّاس. إنّهم نالوا ما ناله مواطنوهم من المسلمين، ولكنّهم أصيبوا في أجسادهم وأرزاقهم نتيجة تعارض المصالح والعداوات بين الأمراء المسلمين والبيزنطيّين أو الصليبيّين... ودفعوا كذلك ثمن قلّة التبصّر عندما انساقوا إلى ما كان يعدّه المسلمون استفزازًا كالجنائز الصاخبة وقرع النواقيس والتيه بالثراء... أمّا ضمور عدد النصارى فيعود إلى مناخ متزايد الثقل من الضغط الاجتماعيّ - السياسيّ والتمييز الشرعيّ والإذلال كالضرائب الخاصّة والتمييز بالملابس... ويضيف الدكتور فيه أن رفض النصارى للعالم الذي كانوا يعيشون فيه مردّه إلى كون هذا العالم قد تشدّد في أخذهم بقوانين لم تتح لهم فرصًا سياسيّة متكافئة ولم تعاملهم معاملة المواطن المتمتّع بحقوق المواطنيّة.

«أحوال النصارى» كتاب يقود إلى تحريك مشاعر الحزن أمام الإخفاق في تكوين علاقة تساعد في النموّ والتكاثف والتكافل. ولكنّه كتاب يقود أيضًا إلى الرجاء في الإفادة من الماضي لصُنع المستقبل.

بلوغ الأرب في علم الأدب

تأليف المطران جرمانوس فرحات

تحقيق إنعام فوّال

سلسلة «نصوص ودروس ـ المجموعة الأدبيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ٣٧٨ صفحة

المعروف المشتهر عن المطران جرمانوس فرحات المارونيّ الحلبيّ (المتوفّى سنة ١١٤٥ هـ / ١٧٣٢ م) طول باعه في علم اللغة العربيّة بمختلف فنونه من قواعد وأصول وإعراب وبيان وعروض وبلاغة... فكتاب «بحث المطالب» في قواعد اللغة العربيّة هو من المراجع الأساسيّة لأدباء عصر النهضة ولم يزل حتّى يومنا هذا ركنًا أساسيًّا في مداميك الصرح اللغويّ العربيّ.

ومن نفائس المطران جرمانوس الأدبيّة التي كانت حتّى الفترة الأخيرة مخطوطة، كتاب مهمّ هو «بلوغ الأرب في علم الأدب»، وقد عملت السيّدة الأستاذة إنعام فوال على تحقيق القسم الأوّل منه وهو مختصّ بعلم الجناس. فالمطران فرحات درس صرف اللغة العربيّة ونحوها وآدابها على إمام علماء حلب المسلمين الشيخ سليمان بن خالد عبد القادر (ت ١١٤١ هـ / ١٧٢٨ م)، وبعد أن أحاط علمًا بشوارد هذه اللغة، صنّف فيها الكتب القيّمة من لغويّة وأدبيّة، وعلميّة ودينيّة، ليظهر للنصارى أنّ تلك اللغة للمسيحيّين والمسلمين على حدّ سواء. وبهذا كان البادئ بالنهضة الأدبيّة «التي جعلت النصارى يتبارون مع إخوانهم المسلمين في سوريا ولبنان ومصر برفع منار اللغة العربيّة».

ومن المرجّح أنّ المطران فرحات تأثّر، في حقل البلاغة، بمنظومة الحموي (ت ١٤٣٣ م) ومنظومة النابلسيّ (ت ١٧٣١ م)، فسلك في كتابه «بلوغ الأرب» طريقًا تعليميًّا وسطًا، لم يسهب فيملّ ولم يوجز فيقلّ، جامعًا ضروب الجناس، شارحًا فنونه، مستشهدًا بأقوال مَن سبقه، جاهدًا قدر المستطاع لتبسيط موضوعه. ولكتاب فرحات مقدّمة يبرّر فيها قصده في وضع كتاب «في أنواع الجناسات وأحكامها، وفي أنواع البديع، وتنبيه الشاعر في ما لم يكن به شاعرًا». ثمّ يسوق بعدها أنواع الجناس المقصود إيراده، وهي تسعة وثلاثون نوعًا مقرونة بأقوال الشعراء على وجه التمثيل والاستشهاد وأنواع الجناس المسوّقة. وكتابه هذا هو ملخّص للعديد من الموسوعات التي سبقته. يضيف الكثير من الأمثلة الشعريّة، والشروحات الضروريّة للطالب. وهو من هذه الزاوية «يعتبر بحقّ أقرب كتاب بلاغيّ لطلاّب جامعة اليوم. إذ إنّ طلاّبنا، في ظروفهم الحاليّة، أحوج إلى هذا الرصيد الفنّيّ التعليميّ، ولا سيّما أنّ حاجة الكتاب لا تقف عند هذا الحدّ من الفائدة، بل هو معجم لكثير من الشعراء في مختلف العصور، متبع منهج الاستقراء والاستيعاب والتعقّب الشامل لسائر أنواع البلاغة».

أمّا تحقيق هذا الكتاب، وقد قامت به عن جدارة السيّدة الأستاذة إنعام فوال في إطار أطروحة قدّمتها في قسم الآداب العربيّة بجامعة القدّيس يوسف، فقد أثرى نصّ المطران فرحات بالكثير من الحواشي المهمّة الضروريّة إلى جانب ضبط الأبيات الشعريّة وتنظيم الشروح والتعريف بالشعراء وكتبهم ودواوينهم. ولا بدّ أيضًا من الإشارة إلى مقدّمة المحقّقة في مصادر البحث عن حياة المطران فرحات وعصره وتآليفه، وكذلك لا بدّ من إلقاء الضوء على مقدّمة المحقّقة في علم البلاغة وفي مخطوط «بلوغ الإرب في علم الأدب». وفي القسم الأخير من الكتاب فهارس متعدّدة للأعلام والقوافي الشعريّة والمصادر والمراجع على اختلافها.

تاريخ لبنان من الاحتلال إلى الجلاء (١٩١٨ - ١٩٤٦)

تأليف د. علي عبد المنعم شعيب

منشورات دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٠

في وقت كثُر فيه الحديث عن إعادة كتابة تاريخ لبنان وضرورة توحيد هذا التاريخ في الإطار المدرسيّ، يأتي كتاب الدكتور عبد المنعم شعيب ليطرح قراءةً لا تخلو من الخلفيّات والأفكار المسبقة لتاريخ لبنان في حقبة معيّنة، هي تلك الحقبة السابقة مباشرةً للاستقلال وبدايته (١٩١٨ - ١٩٤٦). فهذه المرحلة، على ما يقول الكاتب، كانت «مرحلة حافلة بالصراع الدوليّ من أجل السيطرة على الشرق العربيّ. ففيها تحرّكت المحاور العربيّة ومعها تفاعلت الأوضاع الداخليّة حتّى راحت بعض الطوائف الدينيّة تنزع للنقيام بدور الأمّة القوميّة ضمن الدائرة الاستعماريّة المرسومة لها». وتتوزّع موادّ الكتاب وفصوله حول ثلاثة محاور رئيسة هي التالية:

١ - إنّ هذه المرحلة من تاريخ لبنان مرتبطة بالصراع الدوليّ (فرنسا وبريطانيا) للسيطرة على الشرق الأوسط وموارده.

٢ - إتّسمت هذه المرحلة بصراع مستمرّ بين حاملي «سواء الدعوة إلى أمّة لبنانيّة» والبعض الآخر الداعي إلى أمّة سورية.

٣ - أنّ استقلال لبنان نتيجةٌ للوضع الطائفي في لبنان، وهذا الاستقلال هو حلٌّ عمل الفرنسيّون على تحقيقه إرضاء لمطامح بعض الطوائف المسيحيّة. وعلى رأسها الطائفة المارونيّة، وهو البديل عن إلحاق لبنان بفرنسا.

ويفيد المؤلّف في المقدّمة «أنّ الكتاب يتضمّن الكثير من تفاصيل أحداث لم تنشر من قبل، وبالاستناد إلى مصادر أجنبيّة وعربيّة جديدة. ففي وثائق وزارة الخارجيّة البريطانيّة وكذلك في أرشيف عصبة الأمم في جنيف ما لم ينشر عن لبنان».

ومن الأمور التي يسلّط الكتاب الضوء عليها ما حدث في السنة ١٩٣٦، عندما وُقّعت المعاهدة بين السوريّين والفرنسيّين، وكان بنتيجتها أن تخلّت سوريا، بصورة ضمنيّة، عن

مطلبها في الساحل والأقضية الأربعة، وهذا ما عُدّ آنذاك انتصارًا لدعاة استقلال لبنان وعدم إلحاقه بسوريا. وفي السنة ١٩٣٦ أيضًا، وُقّع اتّفاق آخر بين اللبنانيّين والفرنسيّين ينصّ على ضمان حقوق الطوائف وهويّتها، ويوصي باستقلال لبنان. وأمام هذا الواقع الجديد، عدل الزعماء المسلمون عن التشديد على وجوب الانضمام إلى سوريا، بل أخذوا يطالبون بالتوزيع العادل السياسيّ والاقتصاديّ بين المسيحيّين والمسلمين. والسنوات القليلة التي سبقت إعلان الاستقلال في لبنان ١٩٤٣ شهدت صراعًا قام بين مؤيّدي الوجود الفرنسيّ وتدخّله في الكثير من الأمور، والمؤيّدين لميثاق وطني بين اللبنانيّين في إطار وطن مستقلّ، وما قضيّة المرسومين ٤٩ و٥٠ سوى حقبة معيّنة في تاريخ ذلك الصراع.

إنّ تاريخ لبنان، بقلم د. عبد المنعم شعيب، هو تاريخ سياسيّ لا يتطرّق إلى النواحي الاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة من حياة لبنان. وهو، بالإضافة إلى ذلك، لا يتحدّث عن السياسة إلاّ من خلال ما يرسمه الخارج، وكأنّ تاريخ لبنان السياسيّ هو صنيع الأجنبيّ ولا دخل اللبنانيّ في رسمه، وكأن ليس هناك عناصر داخليّة لها دورها في التأثير على ماجريّات التاريخ.

س. د.

المسيحيّون والعروبة، مناقشة في المارونيّة السياسيّة والعروبة

تأليف رياض نجيب الريّس

منشورات رياض نجيب الريّس، لندن، الطبعة الثانية، ١٩٩٠

كتاب رياض نجيب الريّس، الصحفيّ والناشر المعروف، يتطرّق إلى موضوع هو غاية في الدقّة والحسّاسيّة: العلاقات بين المسيحيّة في العالم العربيّ والقوميّة العربيّة في ضوء التجربة اللبنانيّة. والواقع أنّ الكاتب ينطلق في بحثه من أمر هو في نظره بديهة من البديهيّات والمسلّمات التاريخيّة: إنّ الرابط السياسيّ والاجتماعيّ والإنسانيّ والثقافيّ الذي يربط بين مواطني الدول العربيّة وحكوماتها هو رابط القوميّة العربيّة. هذا الرابط هو المقياس والحقيقة والهدف الذي يصبو إليه كلّ مواطن عربيّ مخلص.

من هذا المنطلق، يتحوّل البحث، في العديد من صفحاته، إلى نقدٍ هجوميّ عنيف لما يسمّيه «المارونيّة السياسيّة اللبنانيّة»، المرتبطة بالإيديولوجيا الصهيونيّة والداعية إلى وطن لبنانيّ يشكّل فيه المسيحيّون رأس الحربة ومركز الثقل ثقافيًا وسياسيًا. وفي الوقت نفسه، يدعو الكاتب الإسلام إلى أن يعيد النظر في علاقته بالسياسة، ولا سيّما ذلك الإسلام المتطرّف الذي لا همّ له إلاّ إقحام الدين الإسلاميّ بالسياسة.

فباسم العروبة، على المارونيّة السياسيّة أن تزول وتضمحلّ. ولبنان الذي كان أعجوبة على الصعيدين السياسيّ والاقتصاديّ، قبل بداية الحرب سنة ١٩٧٥، لن يعود إلى الوجود،

إذ إنّ الظروف تبدّلت والدول العربيّة لم تعد بحاجة إلى لبنان همزة وصل بين الشرق والغرب ولم تعد بحاجة إلى لبنان الحرّيّة السياسيّة والحرّيّة الاقتصاديّة.

والحلّ الذي يقترحه رياض نجيب الريّس هو أن يكتشف المسيحيّون اللبنانيّون حقيقة ما يربطهم بالقوميّة العربيّة، وقد كان البعض منهم في أساس نشأتها وتطوير إيديولوجيّتها. فكما أنّ الإسلام هو دين عربيّ، المسيحيّة هي كذلك دين عربيّ، على اعتبار أنّ المسيحيّة كانت معروفة بين القبائل العربيّة قبل الإسلام. وما يربط المسيحيّة اليوم بالواقع العربيّ والإسلام هي مجمل قضايا أساسيّة كالديمقراطيّة والتحرّر والعدالة الاجتماعيّة. إلاّ أنّ ما يقلق الأوساط المسيحيّة هو موقف الأصوليّة الإسلاميّة التي تهدّد مصيرهم وكذلك مصير الداعين إلى الديمقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة. وموقف الأصوليّة الإسلاميّة هذا يكشف عن خلل في العلاقة بين الإسلام والقوميّة العربيّة، حيث إنّ الإسلام يستخدم القوميّة العربيّة كغطاء له، ممّا يحتّم ضرورة الفصل بين البعد الدينيّ والبعد السياسيّ في موضوع تسيير أمور الدولة. فالقوميّة العربيّة تحقّق ذاتها إن هي طرحت نفسها كبديل ديمقراطيّ علمانيّ، والإسلام مدعو إلى التجدّد والتأقلم مع مبادئ الحرّيّة والعلم والعقل. وهكذا فالقوميّة العربيّة هي مشروع سياسيّ مستقبليّ، وهي هويّة وطنيّة قوميّة، في حين أنّ الإسلام هو دين فقط. وإذا كانت المارونيّة السياسيّة هي دعوة إلى الانعزال وكانت الأصوليّة الإسلاميّة دعوة إلى سيطرة الدين على الأبعاد السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، فإنّ الكنيسة الأرثوذكسيّة عرفت، ككنيسة عربيّة، أن تحافظ على استقلاليّتها وعلى ارتباطها بالقوميّة العربيّة كمشروع حضاريّ.

ويقول الكاتب في ختام كتابه: «إنّ القوميّة العربيّة هي فعل إيمان، وهي، من هذا المنطلق، بحاجة إلى كثير من الأعاجيب. »الأعجوبة الأولى تكون في أن تصبح العلاقات بين سورية ولبنان علاقات طبيعيّة، بما يتوافق وروح القوميّة العربيّة ومستلزماتها.

كتاب رياض نجيب الريّس ليس جديدًا في مضمونه، إذ إنّ الأفكار التي يطرحها هي متداولة منذ زمن في الأندية الثقافيّة العربيّة. إلاّ أنّ الكتاب، بتوقيت صدوره، ومن لندن، هو كناية عن إعلان إيديولوجيّ أو نعي يُعيد يستند إلى الكثير من الأفكار المسبقة والمسلّمات الثابتة، التي هي بحاجة إلى مناقشة. فما معنى القوميّة اليوم؟ وما علاقتها بالدولة؟ وما هو أساس الدولة وما هي المبادئ التي تقوم عليها؟ وما هو المجتمع العربيّ؟ وهل هناك مجتمع أم مجتمعات؟ وما هي الروابط التي هي في أساس المجتمع وتكوينه؟ أسئلة متعدّدة تشير إلى أنّ باب النقاش ما زال مفتوحًا.

المساهمون في هذا العدد

سعاد أبو الروس سليم: أستاذة التاريخ في جامعة القدّيس يوسف ـ بيروت. حاملة شهادة الدكتوراه في التاريخ من جامعة باريس (السوربون). لها مقالات ومؤلّفات في تاريخ لبنان ولا سيّما تاريخ الأديار، منها أطروحتها المنشورة بالفرنسيّة: «نظام الشراكة والضريبة في جبل لبنان خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر» (١٩٨٧).

روبير بندكتي اليسوعيّ (الأب): باحث في مركز دراسات العالم العربيّ المعاصر التابع لجامعة القدّيس يوسف ـ بيروت. له دكتوراه في الأنثروبولوجيا الثقافيّة من جامعة القدّيس يوسف حول موضوع الدين والحياة الريفيّة. من مؤلّفاته: «التراث الإنسانيّ في التراث الكتابيّ» (١٩٩٠) ومقالات متعدّدة في مجال اختصاصه.

لويس پوزيه اليسوعيّ (الأب): رئيس قسم الدراسات العليا في فرع الآداب العربيّة بجامعة القدّيس يوسف ـ أستاذ التاريخ والحضارة العربيّة والإسلاميّات. صاحب شهادة دكتوراه في التاريخ من جامعة ليون. من مؤلّفاته المنشورة: «شرح متن الأربعين النوويّة» (١٩٨٣)، «دمشق في القرن السابع الهجريّ / الثالث عشر الميلاديّ» (١٩٨٨). له مقالات متخصّصة في دوريّات عربيّة وفرنسيّة.

جورج جبّور: دكتور في العلوم السياسيّة وحامل شهادات في الحقوق والفلسفة. من المناصب التي شغلها إدارة مكتب الدراسات لدى رئيس الجمهوريّة العربيّة السوريّة. حاضر في عدد من الجامعات العالميّة لا سيّما في بريطانيا والولايات المتّحدة. له الكثير من المؤلّفات في السياسة والقانون الدوليّ والقضايا القوميّة، منها: «الاستعمار الاستيطانيّ» (١٩٧٥)، «الفكر السياسيّ المعاصر في سورية» (١٩٨٦)، «نحو علم عربيّ للسياسة» (١٩٨٩)، «العرب وحقوق الإنسان» (١٩٩٠).

جيرار جهامي: أستاذ الفكر العربيّ والمنطق الصوريّ في الجامعة اللبنانيّة. حامل شهادة دكتوراه في الفلسفة. من مؤلّفاته: «إبن رشد، تلخيص منطق أرسطو» (١٩٨٤)، «إبن سينا ـ حضوره الفكريّ بعد ألف عام» (١٩٩١). وله مقالات مختلفة في التراث الفكريّ العربيّ.

يوسف الحوراني: أستاذ في الجامعة اللبنانيّة ـ قسم الفلسفة ومحاضر في قسم الآثار. حامل شهادة دكتوراه في فلسفة التاريخ. من مؤلّفاته المنشورة: «الإنسان والحضارة» (مدخل دراسة)، «لبنان في قيم تاريخه (العهد الفينيقيّ)»، وغيرهما من الكتب.

كميل حشيمه اليسوعيّ (الأب): مدير «دار المشرق». له مؤلّفات عديدة روحيّة ولغويّة وأدبيّة، بعضها منقول وبعضها موضوع، منها «الترجمة بالنصوص» (١٩٨٠) و«وزراء النصرانيّة وكتّابها في الإسلام» (١٩٨٧) «ورسائل متبادلة بين إبراهيم اليازجي وقسطاكي الحمصي» (١٩٨٨)، فضلاً عن أطروحة دكتوراه نشرت بالفرنسيّة حول كتاب «النصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة» للأب لويس شيخو (١٩٦٧).

سمير خليل اليسوعيّ (الأب): باحث في التراث العربيّ المسيحيّ والإسلاميّات، وأستاذ هذين الاختصاصين في جامعات بيروت وروما. له نحو مائتي مقالة نُشِرت في الدوريّات العربيّة والغربيّة، ومن مؤلّفاته المطبوعة تحقيق «مصباح العقل» لساويرس بن المقفّع (١٩٧٨)، و«مقالة في التوحيد» للفيلسوف يحيى بن عدي (١٩٨٠)، و«مقالة في التثليث والتوحيد وصحّة المسيحيّة» لبولس البوشي (١٩٨٣).

إبراهيم خوري: إختصاصيّ في الجغرافية عند العرب. حقّق وألّف وترجم ثمانية وثلاثين كتاباً في هذا المضمار، منها: «جغرافية دار الإسلام حتّى منتصف القرن الحادي عشر» (عن الفرنسيّة)، «أخبار الصين والهند لسليمان التاجر وأبي زيد السيرافي» (نصّ محقّق) و«الطواف حول البحر الأحمر» (نص محقّق).

سامي خوري اليسوعيّ (الأب): رئيس إقليميّ سابق للرهبانيّة اليسوعيّة في الشرق الأدنى. مدير المطبعة الكاثوليكيّة. إختصاصيّ في تاريخ الكنيسة والرهبانيّة اليسوعيّة في لبنان والشرق العربيّ. له مقالات ومؤلّفات في الموضوع، منها بالفرنسيّة: «تاريخ لبنان في محفوظات الرهبانيّة اليسوعيّة ١٨١٦ ـ ١٨٤٥» (١٩٨٥).

عبد الله داغر اليسوعيّ (الأب): رئيس إقليميّ سابق للرهبانيّة اليسوعيّة في الشرق الأدنى ورئيس سابق للجامعة اليسوعيّة في بيروت. له مقالات عديدة في مواضيع التربية والثقافة والدين والروحانيّة.

سليم دكاش اليسوعيّ (الأب): أستاذ الفلسفة والفكر الإسلاميّ في جامعة القدّيس يوسف (بيروت). صاحب دكتوراه في «علم الكلام الإسلاميّ ومسألة خلق الإنسان والعالم في القرن العاشر». له نشاط تربويّ. نشر مقالات ومؤلّفات متعدّدة، منها: «الرسائل الروحيّة للشيخ الروحانيّ يوحنّا الدلياتي» (عن السريانيّة، ١٩٨٦)، «خلق الإنسان والعالم في نصوص من الشرق الأدنى القديم» (عن الفرنسيّة، ١٩٩٠).

جون دنوهيو اليسوعيّ (الأب): مدير معهد دراسات العالم العربيّ المعاصر بالجامعة اليسوعيّة ـ بيروت، وأستاذ في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة. حامل شهادة دكتوراه في تاريخ الشرق الأوسط من جامعة هارفارد. له مقالات متعدّدة في دوريّات علميّة متخصّصة في لبنان وفرنسا وأميركا الشماليّة وإيطاليا. من مؤلّفاته بالإنكليزيّة: «الثقافة العربيّة والمجتمع في تبدّل» (١٩٧٣)، «نحو إعادة تحديد الجماعة في الشرق الأوسط: أجوبة قديمة لمشاكل جديدة» (١٩٨٥).

أهيف سنّو: أغريجيه في اللغة العربيّة وآدابها من جامعة باريس. رئيس فرع الأدب العربيّ (معهد الآداب الشرقيّة) في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة (جامعة القدّيس يوسف). أستاذ الأدب العربيّ العبّاسيّ والحضارة العربيّة الإسلاميّة الكلاسيكيّة. له مقالات ومؤلّفات مختلفة في اختصاصه.

فاضل سيداروس اليسوعيّ (الأب): أستاذ العقيدة والكتاب المقدّس في معهد التربية الدينيّة بالسكاكيني (القاهرة). صاحب رسالة دكتوراه عن «الكنيسة القبطيّة والعالم المعاصر». له عدد من المقالات والكتب نُشرت في القاهرة وبيروت، منها: «يسوع المسيح في تقليد الكنيسة» (١٩٨٩)، و«مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا».

رفيق العجم: أستاذ في الجامعة اللبنانيّة ومعهد الدراسات الإسلاميّة في جمعيّة المقاصد. حامل شهادة دكتوراه في الفلسفة. من مؤلّفاته: «المنطق عند

الفارابي» (تحقيق)، و«المنطق عند الغزالي» (دراسة). له مقالات متعدّدة في الدوريّات العلميّة المتخصّصة.

عادل الفريجات: ناقد أدبيّ، وعضو في اتّحاد الكتّاب العرب. أستاذ في المعهد العالي للعلوم السياسيّة بدمشق. له بحوث ودراسات منشورة في الدوريّات السوريّة. من كتبه المطبوعة: «إضاءات في النقد الأدبي» (١٩٨٥)، «خمسة إشكالات نقديّة» (١٩٨٩)، «بشر بن أبي خازم الأسدي» (١٩٩١).

بطرس لبكي: نائب رئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان. مهندس مدنيّ، دكتور في الاقتصاد الكمّيّ والتاريخ الاقتصاديّ. عمل في مؤسّسات رسميّة محليّة ودوليّة. له العديد من المقالات والأبحاث المنشورة في لبنان والعالم العربيّ وأوروبا وأميركا الشماليّة. من كتبه المنشورة: «مدخل إلى تاريخ لبنان الاقتصاديّ» (١٩٨٤)، «التربية والحراك الاجتماعيّ في المجتمع اللبناني المتعدّد الطوائف» (١٩٨٨).

شارل ليبوا اليسوعيّ (الأب): إختصاصيّ في تاريخ الكنيسة والرهبانيّة اليسوعيّة في مصر. صاحب دكتوراه عن «تاريخ الرهبانيّة اليسوعيّة في مصر» من الجامعة الغريغوريّة بروما. له دراسات ومقالات في الموضوع.

طارق متري: مسؤول العلاقات المسيحية - الإسلامية في مجلس الكنائس العالميّ (سويسرا) ومجلس كنائس الشرق الأوسط. صاحب دكتوراه في علم الاجتماع (باريس، السوربون). له مقالات مختلفة في علم الاجتماع والعلاقات بين الكنائس والأديان.

هيام ملاّط: محام وأستاذ في الجامعة اللبنانيّة. حامل شهادات في الحقوق والعلوم الاجتماعيّة. له مقالات تاريخيّة ومؤلّفات تتعلّق بقضايا التنظيم والإنماء في لبنان.

ناصيف نصّار: أستاذ الفلسفة في كليّة التربية بالجامعة اللبنانيّة. نائب رئيس الجمعيّة الفلسفيّة العربيّة. حامل شهادة دكتوراه في الفلسفة من جامعة باريس (السوربون). له مؤلّفات في الفلسفة والفكر الاجتماعيّ، منها: «الفكر الواقعيّ عند ابن خلدون» (بالفرنسيّة ١٩٦٧)، «نحو مجتمع جديد» (١٩٧٠)، «طريق الاستقلال الفلسفيّ» (١٩٧٥)، «تصوّرات الأمّة المعاصرة» (١٩٨٦).

فهارس المشرق

للسنة الخامسة والستّين

١٩٩١

فهرس أوّل

محتويات السنة

فهرس ثانٍ

أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث

المطبوعات التي ورد وصفها في السنة الخامسة والستّين

١ ـ المطبوعات العربيّة

٢ ـ المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع
لموادّ السنة الخامسة والستّين

على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر «المشرق» مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/يوليو) وفي نحو ٥٠٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة «المشرق».

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة

في لبنان وسورية	٦٠٠٠ ليرة لبنانيّة
في البلاد العربيّة (بما فيه تكاليف الإرسال)	١٥ دولاراً أميركيًّا
في البلدان الأخرى (بما فيه تكاليف الإرسال)	٢٥ دولاراً أميركيًّا

Abonnement annuel

Liban et Syrie	6.000 L.L.
Pays arabes (frais de port compris)	15 dol. U.S.
Autres pays (frais de port compris)	25 dol. U.S.